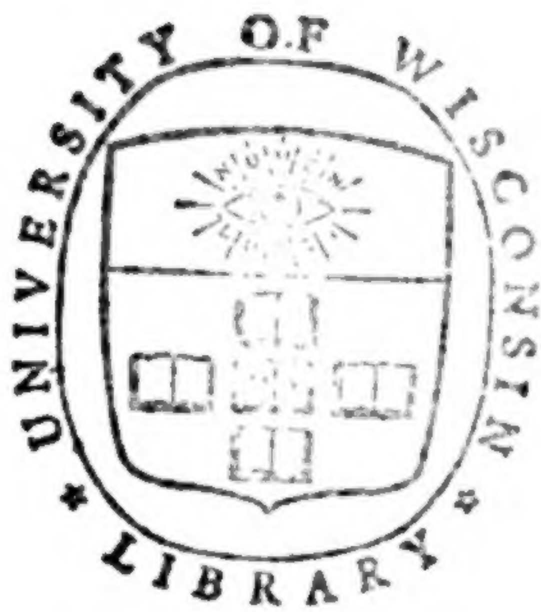

UNIVERSITY OF WISCONSIN
LIBRARY

UNIVERSITY OF WISCONSIN
LIBRARY

Die

nachhomerische Theologie

des

griechischen Volksglaubens

bis auf

Alexander

dargestellt

von

Dr. Karl Friedrich Nägelsbach,
Professor der Philologie zu Erlangen.

Nürnberg,
Verlag von Conrad Geiger.
1857.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Seinem

theueren väterlichen Freunde und Collegen

Karl von Raumer

in treuer Liebe

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Wenn irgend ein Buch einer Vorrede bedarf, um dem Leser in seinen Erwartungen eine Täuschung zu ersparen, so ist es die vorliegende Fortsetzung meiner Homerischen Theologie. Schon das Wort Fortsetzung bitte ich nicht in dem strengen Sinne zu nehmen, als ob das fortsetzende Werk ohne das fortgesetzte nicht verständlich wäre. Denn wenn ich auch in diesem Buche dem Inhalte nach an die homerische Theologie überall anknüpfen muss, und in der Behandlungsweise und Eintheilung des Stoffes den früheren oft geprüftenten Grundsätzen treu geblieben bin, so glaube ich doch dafür gesorgt zu haben, dass die Fortsetzung eine freie geworden und nicht in dem Sinn aus dem älteren Werke erwachsen ist, dass sie dasselbe auch in formeller Hinsicht zur Voraussetzung hätte.

Sachlich versuche ich die Gotteserkenntniss des griechischen Volksglaubens zu entwickeln, wie sie sich ermitteln lässt aus den Schriftstellern bis ungefähr auf Alexander und aus dem ganz altgläubigen Pausanias. Ich will nicht wie Rinck die in den Mythen, den Philosophemen, dem Kultus ausgeprägten Religionsansichten erörtern, sondern Inhalt und Geist derjenigen Anschauungen entwickeln, welche sich im Privat- und öffentlichen Leben des Griechen aus-

gesprochen, welche ihn in die Volksversammlung, in die Gerichtssitzung, in das Theater und auf seinen Feldzügen begleitet, welche den Geschichtsschreiber und Redner mehr oder weniger durchdrungen, welche endlich in der Poesie, deren Seele sie sind, Gestalt gewonnen haben. Was ich den Philosophen entnehme, zu denen ich übrigens Xenophon im Allgemeinen nicht rechne, besteht lediglich in historischen Mittheilungen. Denn meine Arbeit will eine rein historische sein, will den historisch ermittelbaren Volksglauben darlegen, ohne im mindesten speculativ oder vergleichend oder kritisirend zu verfahren, ausser in so weit es gilt zu zeigen, wie der Volksglaube in unmittelbarer thatsächlicher Weise Kritik seiner selbst ist. Nun scheint es freilich als ob sich der historische Charakter, den ich meiner Darstellung geben wollte, zuweilen in einen dogmatischen verwandelte; es ist dieser Schein auch meiner homerischen Theologie zum Vorwurf gemacht worden. Ich bemerke hierüber Folgendes: da die griechische Theologie so wenig als die Mythologie eine festbestimmte Lehrform hatte, da sich uns die religiösen Ueberzeugungen immer nur sporadisch, nie auch nur annäherungsweise systematisch darstellen, so würde der Historiker allerdings höchst unhistorisch verfahren, wenn er von jener Theologie ein geschlossenes Lehrgebäude aufstellen wollte. Aber dies habe ich auch keineswegs gethan. Es war vielmehr mein hauptsächliches Bemühen, alle Schwankungen, Unsicherheiten, Widersprüche des Volksglaubens und insbesondere jene Kritik, die er an sich selbst vollzieht, zu verfolgen, und es nimmt die Darstellung nur da einen dogmatischen Charakter an, wo er wirklich erforderlich ist, das heisst, wo es die Dar-

stellung gewisser Ueberzeugungen gilt, die ein fester Besitz des griechischen Volksgeistes geworden sind. Was etwa sonst noch den Anschein eines unberechtigten Dogmatismus hat, möchte sich mit der Nothwendigkeit entschuldigen lassen, Dinge in einer geordneten Uebersicht zu vereinigen, welche im Leben und in der Erkenntniss auseinander liegen. Wo diese Nothwendigkeit eintritt, wird der billige Leser bedenken, dass der Verfasser, wenn er bei Behandlung des Stoffes in Ordnung und Folge vorwärts schreitet, damit noch keineswegs construirend und systematisirend verfährt.

An eine historische Behandlung des Gegenstandes wird mit vollstem Rechte vor Allem die Forderung gestellt, dass sie die verschiedenen Perioden der religiösen Entwicklung unterscheide und nach den Unterscheiden kennzeichne. Ich habe dieser Forderung nach Kräften gerecht zu werden gesucht, und desshalb nicht blos die Belegstellen nach den Zeiten geordnet, in so weit nicht eine sachliche Zusammenstellung derselben erspriesslicher schien, sondern auch die Ausbildung und Umwandlung, den Eintritt neuer und den Untergang alter Vorstellungen aufs sorgsamste nachzuweisen gesucht, am Schlusse des siebenten Abschnitts die Hauptunterschiede der homerischen und nachhomerischen Theologie in eine Uebersicht gebracht und endlich im achten Abschnitte die Geschichte der Auflösung des alten Glaubens von den ersten Spuren an behandelt. Ich muss aber dennoch befürchten, gerade in dieser Beziehung hinter den Erwartungen meiner Leser sehr weit zurückgeblieben zu sein. Aber wenn ich meiner Absicht, den wirklichen historischen Bestand der nachhomerischen Theologie zu erörtern, treu bleiben

wollte, so konnte und durfte ich nicht mehr geben als mir die Quellen boten. Nun ist es freilich sehr wohl möglich, dass ein Auge, das schärfer sieht als das meinige, in den Quellen manches, ja vieles entdecken wird, was mir entgangen ist; aber gerade der im Innern des Menschen lebendigen Religion, den dieselbe dort bedingenden Anschauungen und Motiven, die nicht in Veranstaltungen, Kultushandlungen und dergleichen zu Tage kommen, wird, fürchte ich, selbst das schärfste Auge nicht diejenige Art von Entwicklungsgeschichte abgewinnen können, die der moderne Forscher, der überall organischen Fortschritt voraussetzt, so gerne suchen mag. Der Grund hievon liegt nicht blos in der Beschaffenheit unserer Quellen, welche zwischen Hesiod und Pindar so überaus spärlich fliessen, sondern mehr noch in der wandellosen Dauer derjenigen Ueberzeugungen, welche das innere religiöse Leben des Griechen bestimmen. Auf diesem Gebiete Perioden zu unterscheiden war mir wenigstens unmöglich; ich habe daher, wo ich keine Entwicklung wahrnahm, den Beweis, dass eine solche nicht vorhanden sei dadurch zu führen gesucht, dass ich die Belegstellen für eine derartige Ansicht oder Lehre aus allen für mich in Frage kommenden Jahrhunderten entlehnte, mit dieser Darstellung des Bleibenden aber den Nachweis der wahrnehmbaren Umwandlungen und Fortschritte zu einem Gesammtbilde verbunden, das der Natur der griechischen und jeder Volks-Religion in allem Wechsel beharrlich zu sein und trotz aller Neuerungen das Alte nicht aufzugeben so viel möglich entsprechen sollte. Einsicht in diese Zähigkeit des Volksglaubens hat mir insbesondere Pausanias verschafft, bei welchem trotz des Auflösungsprocesses, dem der

Volksglaube schon vor Jahrhunderten verfallen war, die alten Ueberzeugungen in merkwürdiger Ursprünglichkeit wieder kehren. Denn er ist kein Philosoph wie Plutarch, sondern ein schlichtgläubiger Mann der religiösen Vorzeit.

Weil es mir aber lediglich um die Darstellung des Volksglaubens zu thun war, so erwarte man keine Charakteristik des religiösen Standpunkts der einzelnen Schriftsteller. Diese wäre eine Arbeit völlig verschiedener Art und mir wenigstens nicht eher möglich gewesen, als nach Vollendung des vorliegenden Buchs. Denn wenn ich den Glauben der Einzelnen hätte bestimmen wollen, so bedurfte ich zuvor eines allgemeinen Maassstabes; diesen giebt aber lediglich der Gesammtglaube der Nation. Zu dessen Kenntniss, die meine Forschung zu gewinnen suchte, verhilft in grösserem oder geringerem Maasse wohl jeder derselben, mag er ihm persönlich näher oder ferner stehn. Aber erst wenn dieser Gesammtglaube mit Sicherheit ermittelt ist, lässt sich aussprechen, in wie weit er in dem einzelnen Schriftsteller lebt. Dass er bisher noch nicht ermittelt war, wenigstens nicht in dem Umfange, in welchem ich es für nöthig halte, darin scheint mir der Hauptgrund zu liegen, warum die zum Theil höchst schätzbaren Monographieen, die wir über die Weltanschauung einzelner Schriftsteller haben, nicht so förderlich gewesen sind, als man wünschen möchte. Es ist nicht genug, dass man erfahre, was und wie Xenophon glaubt, wenn man dessen Glauben nicht messen kann am Gemeinglauben des Volkes. Selbst wenn der religiöse Standpunkt aller einzelnen Schriftsteller monographisch erörtert wäre, würden wir mit dem etwanigen Versuche, aus diesen Erörterungen den Volksglauben

zusammenzusetzen, nicht diesen sondern allenfalls eine Religion der Gelehrten, wenigstens der Gebildeten gewinnen, während, wenn man in allen Schriftstellern dem Volksglauben nachgeht, dasjenige sich herausstellt, was, mit Euripides zu sprechen, die schlichtere Menge, *πλῆθος τὸ φαυλότερον*, glaubt und gebraucht.

Die Schriftsteller bis auf Alexander haben mir alle zu Quellen gedient, mit Ausnahme der Philosophen in der eingangs bemerkten Einschränkung. Auch die dem Demosthenes fälschlich beigelegten Schriften habe ich nicht ausgeschlossen, weil ich Sauppe's Ueberzeugung theile, dass sie in sehr alter Zeit, antiquissimis temporibus, untergeschoben worden sind. Spätere Schriftsteller haben mir nur subsidiarische Hülfe geleistet; Kunstdenkmäler aber und Inschriften habe ich gar nicht benützt, weil sie über Fragen, wie ich sie an das Griechenthum stellen zu müssen glaubte, z. B. über die innere Natur der Gottheit, über das Princip und die Motive des sittlichen Handelns, über das Wesen der Sünde u. dgl. nicht geeignet sind Aufschluss zu geben. Sollte ich hierin irren und sollten auch für diese Lehren dort Einsichten zu gewinnen sein, welche die Forschung in den Schriftwerken nicht gewährt, so würde hierin ein wesentlicher Mangel meines Buches liegen. Was jedoch mein Verhältniss zur Mythologie und den Kultusalterthümern betrifft, so darf ich mich vielleicht auf die Vorrede zu meiner homerischen Theologie beziehn. Wer diese Schrift neben den damals vorhandenen Mythologieen nicht überflüssig gefunden hat, und Stimmen dieser Art sind mir wenigstens nicht bekannt worden, der wird auch gegenwärtiges Buch neben den jetzt vorhandenen nicht überflüssig finden. Denn ich habe in diesem nichts Anderes als in jener

gethan, nämlich versucht, die nicht mythologische und nicht antiquarische Seite der griechischen Gotteserkenntniss zu ergründen. Dass sich freilich die beiden Gebiete sehr oft berühren, ja dass eine vollständige Einsicht in jene Erkenntniss nur durch eine Vereinigung der mythologischen und theologischen Forschung gewonnen werden kann, davon ist Niemand lebendiger als ich überzeugt; aber ich für meine Person musste mir das πλέον ἥμισυ παντός gesagt sein lassen, wenn ich eine selbstständige Arbeit liefern wollte. Diese Selbstständigkeit wird man auch dem fast ganz mythologischen zweiten Abschnitt meines Buches nicht absprechen, welcher gerade anderen Ansichten gegenüber die dem Griechen vorschwebende Eintheilung der Götterwelt zu ermitteln und ausserdem darzulegen sucht, wie in der Gestaltung dieser Götterwelt ein pandaemonistisches und theistisches und innerhalb des letzteren ein polytheistisches und ein monotheistisches Princip zusammenwirken. Auch in andern Theilen des Buches, wo ich mich in das Gebiet der Mythologie und Alterthümer begeben musste, habe ich aus den dankbarst benützten Werken Anderer niemals blos einen Auszug gegeben. Am meisten verdanke ich hier dem seligen C. Fr. Hermann, dessen Verlust ich nicht blos als Philologe betrauere; an ihn und Nitzsch, Preller und Petersen habe ich mich theils im Einzelnen theils in allgemeinen Anschauungen mit grosser Vorliebe angeschlossen. Dass ich von Vorarbeiten nichts übersehen habe, wage ich nicht zu versichern: bei dem besten Willen so viel als möglich zu sammeln und zu excerpiren gebricht mir, ich muss es gestehen, das auch hiezu nöthige Talent und Gedächtniss, um das ich jeden, der es hat, beneide. Aber nicht von diesem Mangel fürchte ich den grössten Nachtheil für mein Buch, son-

dern davon, dass es mir aus vielen Gründen unmöglich war, eine vollständige Wanderung durch die ganze, auch spätere und späteste Literatur der Griechen zu unternehmen. An manchen Stellen meiner Arbeit hegte ich den lebhaften Wunsch, selbst die oft gelesenen Klassiker zur endgiltigen Entscheidung einer einzelnen Frage von neuem durchzugehn; aber die Befriedigung dieses sich oft unvermuthet aufdrängenden Wunsches würde die Arbeit nie zum Abschlusse gelangen lassen.

Was ich mit dem Buche gewollt, wird es hoffentlich selbst aussagen. Wie alle heidnische Religion sucht auch die griechische eine Gottheit, eine Versöhnung derselben durch Sühnung der Sünde, ein Lebensglück auf Erden und eine tröstliche Hoffnung für das unbekannte Jenseits. Wie sich dieses Suchen bis zu der Periode gestaltet, wo die griechische Nation die welthistorischen Thaten ihres Geistes zu vollbringen aufhört, wo die Religion, wenn sie nicht von Zweifel und Unglauben vernichtet wird, entweder der Deisidaimonie anheimfällt oder von der ermattenden Philosophie unhaltbare Stützen empfängt, das zu zeigen war mein Bestreben. Möge es nicht ganz misslungen sein; dann darf ich mich getrösten, zum Ausbau der Philologie, deren wissenschaftlicher Werth auf allseitiger Erfassung des antiken Geistes beruht, mein Scherflein beigetragen, die Erklärung der Schriftsteller um Einiges gefördert und vielleicht auch gezeigt zu haben, dass die christliche Bildung der Jugend von der Bekanntschaft mit dem Griechenthum, wenn jenes eben berührte Suchen richtig verstanden wird, nicht nur nicht Schaden nehmen sondern lediglich gewinnen muss.

Erlangen den 3. Juli 1856.

Nägelsbach.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

Zweiter Abschnitt.

Die Vielheit der Götter und Gliederung der Götterwelt.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die unpersönlichen Gewalten.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntniss und Offenbarung.

Fünfter Abschnitt.

Die praktischen Folgen der Gotteserkenntniss. Die Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Erstes Kapitel.

Die Εὐσέβεια.

Zweites Kapitel.

Die Σωφροσύνη.

Siebenter Abschnitt.

Der Mensch im Leben und im Tode.

Achter Abschnitt.

Die Auflösung des alten Glaubens.

Anmerkungen.

In Absicht auf die Citate aus den Dichtern in diesem Buche ist zu bemerken, dass Aeschylus und dessen Fragmente citirt sind nach W. Dindorf und Hermann, so dass des Letzteren Verszahl in Klammern eingeschlossen ist, eben so Sophocles nach Wunder und Brunck-Schneidewin, Euripides nach Kirchhoff, des Sophocles und Euripides Fragmente nach Wagner, Aristophanes nach W. Dindorf, die Lyriker, Elegiker ff. nach Bergk und theilweise zugleich nach Schneidewins Delectus.

Erster Abschnitt.

Die Gottheit.

1. Die nachhomerische Welt der Griechen überkommt ihre Götter vom Dichter und zwar in Gestalten, die er für immer gefestigt hat *), als ἀνθρωποφυεῖς und ἀνθρωποειδεῖς, wie sie bei Herodot und Aristoteles genannt sind. Sie erscheinen daher als eine Vielheit von Einzelwesen, welche begabt sind mit Seele und Leib. Die Seele der Götter steht zu ihrem Leibe genau in demselben Verhältniss wie die menschliche, nur dass sie von demselben nie trennbar ist; die göttliche Leiblichkeit wird von den Gläubigen entschieden als eine wesentlich menschenartige betrachtet. So ist sie von der epischen Poesie aller folgenden und insbesondere der tragischen überliefert worden; nicht nur die andern Götter sprechen und handeln auf der Bühne, sondern Aeschylus in der Psychostasie wagt sogar die Majestät des Zeus auf dem sogenannten Θεολογεῖον den Zuschauern vorzuführen; vgl. Pollux IV, 130 oder Aesch. Fr. 296 Herm. und Lucian. Piscat. 33. ἐπεὶ καὶ οἱ ἀθλοθέται μαστιγοῦν εἰώθασιν, ἤν τις ὑποκριτὴς Ἀθηνᾶν ἢ Ποσειδῶνα ἢ τὸν Δία ὑποδεδυκὼς μὴ καλῶς ὑποκρίνοιτο **). Und nach dem Glauben des Volkes

*) Herod. 2, 53.

**) Eine weitere Ausführung dieses Punktes giebt für Aeschylus Haym de rerum div. ap. Aesch. conditione p. 23 ff.

erlischt sogar der Verkehr nie völlig, den die menschlich gestalteten Götter mit der Menschenwelt im Epos gepflogen haben. Hochgebildete Schriftsteller, welche fast oder ganz am Ende der Entwicklung des griechischen Lebens stehn, reden diesem Glauben mit Entschiedenheit das Wort. Dion. Halic. Archaeol. 2, 68 sagt: *ὅσοι δ' οὐκ ἀπολύουσιν τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμελείας τοὺς θεούς, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγαθοῖς εὐμενεῖς εἶναι νομίζουσι καὶ τοῖς κακοῖς δυςμενεῖς, διὰ πολλῆς ἐληλυθότες ἱστορίας οὐδὲ ταύτας ὑπολήψονται τὰς ἐπιφανείας ἀπίστους* [1]). Und Plutarch fragt im Numa 4, nachdem er den Gegenstand besprochen und unter Anderem von einem persönlichen Verkehr des Asklepios mit Sophokles berichtet hat: *ἆρα οὖν ἄξιόν ἐστι ταῦτα συγχωροῦντας ἐπὶ τούτων ἀπιστεῖν, εἰ Ζαλεύκῳ καὶ Μίνῳ καὶ Ζωροάστρῃ καὶ Νουμᾷ καὶ Λυκούργῳ, βασιλείας κυβερνῶσι καὶ πολιτείας διακοσμοῦσιν, εἰς τὸ αὐτὸ ἐφοίτα τὸ δαιμόνιον;* Wenn wir uns nun um Beispiele bemühn, so lehrt uns freilich Isocr. Evag. 9 von diesen abziehn, was dichterisches Phantasiegebilde sein kann; *τοῖς μὲν γὰρ ποιηταῖς πολλοὶ δέδονται κόσμοι· καὶ γὰρ πλησιάζοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις οἷόν τ' αὐτοὺς ποιῆσαι καὶ διαλεγομένους καὶ συναγωνιζομένοις οἷς ἂν βουληθῶσιν·* aber es fehlt auch an Zeugnissen nicht, welche vom persönlichen Verkehre der Götter mit Menschen wie von einer historisch oft beglaubigten Thatsache sprechen.

2. Sie lassen sich in bestimmte Klassen sondern. Zunächst besteht der Glaube fort, dass ein derartiger Verkehr in der Urzeit vorhanden war. Was wir in dem Fragm. Hesiod. 119 lesen: *ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυναὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ' ἀνθρώποις*, das berichtet Herod. 2, 144 als ägyptische Anschauung von den Göttern, die vor der ersten menschlichen Dynastie herrschen, ohne, wie 1, 182 bei der chaldäischen Erzählung von Zeus Bel, der allnächtlich in seinem Tempel schlafe, eine Aeusserung seines Unglaubens beizufügen (*ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες*). Und Pausan. 8, 2, 2 sagt mit dem ausdrücklichen Beisatze, dass er überzeugt sei und mit sichtlicher Anknüpfung an jene Stelle Hesiods: *οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν.* Zweitens ziehen sich Göttererscheinungen in Schlachten durch die ganze griechische Geschichte durch. Paus. 8, 10, 4 sagt: *πολέμῳ δὲ καὶ*

*ἀνθρώπων φόνοις παρεῖναι θεοὺς ἐποίησαν μὲν ὅσοις τὰ ἡρώων ἐμέλησεν ἐν Ἰλίῳ παθήματα, ᾄδεται δὲ ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς θεοί σφισιν ἐν Μαραθῶνι**) *καὶ ἐν Σαλαμῖνι τοῦ ἔργου μετάσχοιεν· ἐκδηλότατα δὲ ὁ Γαλατῶν στρατὸς ἀπώλετο ἐν Δελφοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐναργῶς ὑπὸ δαιμόνων* (nach 10, 23, 3 waren *φάσματα* der delphischen Lokalheroen in der Schlacht gegen Brennus erschienen). *Οὕτω καὶ Μαντινεῦσιν ἕπεται οὐκ ἄνευ τοῦ Ποσειδῶνος τὸ κράτος γενέσθαι σφίσι·* es ist ein Sieg über Agis III. von Sparta gemeint. Nach Herod. 6, 105, Paus. 8, 54, 5 erscheint Pan dem attischen Läufer Pheidippides, der die Lacedämonier nach Marathon zu Hülfe ruft. Vor der Schlacht bei Leuktra verschwinden nach Xenoph. h. gr. 6, 4, 7 aus dem Heraklestempel, wie erzählt wurde, die Waffen, *ὡς τοῦ Ἡρακλέους εἰς τὴν μάχην ἐξωρμημένου.* Das Weib, dessen Steinwurf den König Pyrrhus in Argos erschlägt, ist nach Behauptung der Argiver Paus. 1, 13, 7 die verwandelte Demeter. In der Schlacht bei Stenykleros sitzen die Dioskuren auf einem Baume, und werden vom Propheten Theokles gesehn, ib. 4, 16, 2, wie Apollon und Athene bei der Buche vom Propheten Helenus, Il. *η*, 20—45. Ja nach Paus. 6, 25, 3 glauben die Eleer, dass ihnen in einer Schlacht gegen Herakles sogar der unterirdische Gott Hades geholfen **), aus Feindschaft, wie sie meinen, gegen Herakles. Drittens wird bis in die späteste Zeit ausgezeichneten Männern göttlicher Ursprung zugeschrieben. Platon im Symposion p. 203 A sagt freilich *θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται·* Plutarch aber im Numa 4 glaubt nur mit den Aegyptern unterscheiden zu müssen, *ὡς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δὲ οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδὲ ὁμιλία σώματος.* Dass Plutarch mit dem Ausdruck *πνεῦμα θεοῦ* die Sache zu vergeistigen sucht, spricht nur

*) Vgl. Herod. 6, 117, wo der Anblick eines jedenfalls göttlichen, jedoch gegen Athen kämpfenden *φάσμα* den Athenienser Epizelus blind macht.

**) Vgl. Nitzsch die Heldensage der Griechen p. 35 ff., Ukert über Daemonen, Heroen und Genien in den Abhandl. der k. sächs. Ges. d. Wiss. philol. histor. Kl. Band I. p. 180 ff.

für die Festigkeit und Allgemeinheit der Vorstellung, die er nicht laügnen sondern erklären will. Bekannt ist, was Herod. 6, 69 von einem Heros Astrabacus als Vater des Königs Demaratus erzählt; Pausan. 4, 14, 5 berichtet, dass die Sikyonier sogar noch den Aratus zu einem Sohne des Asklepios machen; andere Beispiele siehe bei demselben Paus. 6, 6, 2; 6, 11, 2.

Die Griechen wissen viertens von Erscheinungen der Götter zu erzählen, welche sich mehr oder weniger an Oertlichkeiten knüpfen. Nach Herod. 4, 15 sagt den Metapontinern das *φάσμα* des Prokonnesischen Wunderthäters Aristeas: *σφὶ τὸν Ἀπόλλωνα Ἰταλιωτέων μούνοισι δὴ ἀπικέσθαι ἐς τὴν χώρην καὶ αὐτός οἱ ἕπεσθαι ὁ νῦν ἐὼν Ἀριστέης κτλ. καὶ τὸν εἴπαντα ταῦτα ἀφανισθῆναι·* es wird ihnen auf Befragen die Aussage dieses *φάσμα* vom Orakel bestätigt. An ein Haus in Sparta knüpft sich nach Paus. 3, 16, 3 die Sage vom Besuche der Dioskuren, als der ehemaligen Bewohner desselben; in Elis besucht nach demselben Pausanias 6, 26, 1 Dionysus das ihm zu Ehren gefeierte Fest der Thyien; und 8, 36, 5 sagt dieser Erzähler von den Arkadern am mänalischen Berg, dass sie *καὶ ἐπακροᾶσθαι συρίζοντος τοῦ Πανός λέγουσιν.* Fünftens ist endlich die Erscheinung der Götter im Traum zu erwähnen, wie z. B. Athene dem Zaleukus die für die Lokrer bestimmte Gesetzgebung im Traum eingiebt, Aristot. Fragm. reip. Locr. 230 bei Müller II p. 174.

3. Weit mehr noch wurde die Vorstellung menschenartiger Leiblichkeit der Götter befestigt durch die Kunst. Zwar ist ursprünglich dasjenige, was die Gottheit in sinnlicher Leiblichkeit darstellt, keineswegs mit dieser identisch; die *ἀργοὶ λίθοι,* welche nach Paus. 7, 22, 3 bei den Griechen allgemein göttlicher Ehre genossen, die *ἀγάλματα τετράγωνα,* die sich nach Paus. 8, 48, 4 vornehmlich in Arkadien erhalten, sind keine Götter, sondern, wie Hermann in den Gottesdienstlichen Alterthümern §. 18 auf das überzeugendste lehrt, theils Stützpunkte für die religiöse Phantasie theils Heiligthümer des Kultus. Nach Plat. Legg. XI p. 931 A ist die dem leblosen Bilde gewidmete Verehrung ein Mittel die Gunst der beseelten Gottheit zu erwerben, da letztere die dem Bild erzeigte Ehrfurcht als ihr selbst erwiesen betrachtet. Auch ist wohl die weitaus überwiegende Mehrzahl verständiger

Gottesverehrer mit Euripides einstimmig gewesen, welcher Fr. inc. 968 sagt: *ποῖος δ' ἂν οἶκος τεκτόνων πλασθεὶς ὕπο δέμας τὸ θεῖον περιβάλοι τοίχων πτυχαῖς;* Je mehr sich aber die Kunst mit sinnlicher Darstellung der Götter beschäftigt und allmählich dahin gelangt, das Götterbild weit über den Bereich menschlicher Schönheit emporzuheben, um so mehr musste sich Bild und Gottheit nähern; am Ende wird wenn gleich nicht jedes Götterbild doch aber das heilige Tempelbild zur Gottheit. Die schliessliche Entwicklung des Processes tritt bei Pausanias deutlich hervor.

Erstlich ist im Allgemeinen kein Tempel mehr ohne Bild; Ausnahmsfälle werden von Pausanias regelmässig erwähnt und wo möglich erklärt; vgl. 2, 13, 3; 7, 22, 3; ib. 7; 9, 19, 1; ib. 25, 4; 10, 33, 6; ib. 38, 4. Der Tempel, dem das Bild genommen ist, gilt als von der Gottheit verlassen; Sulla raubt das Athenebild aus dem Tempel zu Alalkomene; da heisst es 9, 33, 4: *τὸ δὲ ἱερὸν ἐν ταῖς Ἀλαλκομεναῖς ἠμελήθη τὸ ἀπὸ τοῦδε ἅτε ἠρημωμένον τῆς θεοῦ.* Wenn daher die Gottheit im Tempel festgebannt werden soll, so wird das Bild gefesselt; Hauptstelle 3, 15, 5: *τοῦ ναοῦ δὲ ἀπαντικρὺ πόδας ἔστιν ἔχων Ἐνυάλιος, ἄγαλμα ἀρχαῖον. Γνώμη δὲ Λακεδαιμονίων τε ἐς τοῦτό ἐστι τὸ ἄγαλμα καὶ Ἀθηναίων ἐς τὴν ἄπτερον καλουμένην Νίκην, τῶν μὲν οὔποτε τὸν Ἐνυάλιον φεύγοντα οἰχήσεσθαί σφισιν ἐνεχόμενον ταῖς πέδαις, Ἀθηναίων δὲ τὴν Νίκην αὐτόθι ἀεὶ μένειν οὐκ ὄντων πτερῶν* *). Denn was dem Bilde geschieht, geschieht der Gottheit selbst; Opfer werden gewiss nur der Gottheit gebracht; gleichwohl drückt sich Paus. 7, 23, 7 folgendermassen aus: *καὶ αὐτοῖς καὶ τάδε ἔτι προσταχθῆναί φασιν, ἑκάστῃ τοῖς ἀγάλμασιν ἡμέρᾳ θύειν.* Endlich wird das Bild auch als Gottheit handelnd gedacht; Paus. 10, 32, 4: *τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος — ἰσχὺν ἐπὶ ἔργῳ παρέχεται παντί.* Vgl. überhaupt die Ausleger zu Thuc. 2, 13, 5; 6, 75, 1. Weniger gehört hieher, dass bei Auswanderungen die *ἀγάλματα θεῶν* mitgenommen (7, 2, 7), oder

*) Vgl. 9, 38, 4, nach welcher Stelle Aktäons *εἴδωλον*, das als Gespenst das Land verwüstet, nach einem Orakel in effigie an einen Felsen gefesselt wird, um es zu bannen.

besiegten Völkern die ihrigen weggenommen (8, 46, 2), oder endlich bei völligem Untergang der Nation gleichfalls dem Untergang geweiht werden (10, 1, 3); denn in diesen Verhältnissen erscheinen die Bilder nicht als Gottheiten, sondern als Heiligthümer des Volkstamms.

4. Nun weiss zwar Pausanias allerdings das Bild von der Gottheit auch zu unterscheiden. Buch 3, 15, 8 verwirft er die Deutung einer gefesselten Aprodite Morpho, dass ihr Tyndareos die Fesseln an die Füsse gelegt, um die Schmach zu rächen, welche die Göttin über seine Töchter gebracht habe; *ἡ γὰρ δὴ παντάπασιν εὔηθες, κέδρου ποιησάμενον ζώδιον καὶ ὄνομα Ἀφροδίτην θέμενον ἐλπίζειν ἀμύνεσθαι* (i. e. *τιμωρεῖσθαι*) *τὴν θεόν.* Dass aber der Volksglaube das Verhältniss gröber gefasst, dass er in den hölzernen und steinernen Göttern die wirklichen zu finden gemeint, enttäuscht aber sich der Menschenvergötterung zugewendet habe, um statt übersinnlicher oder zwar sinnlicher jedoch lebloser Götter sinnlich fassbare und doch zugleich lebendige zu erlangen, spricht der von Athenaeus VI. 253 C aufbewahrte *), höchst merkwürdige Ithyphallus auf Demetrius Poliorcetes aus: *ὦ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ, χαῖρε, κἀφροδίτης· ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί, ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα, ἢ οὐκ εἰσίν, ἢ οὐ προςέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν· σὲ δὲ παρόνθ᾽ ὁρῶμεν, οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ᾽ ἀληθινόν· εὐχόμεσθα δή σοι.* Vgl. Timaeus Fr. 127. *Τίμαιος — Δημοκλέα φησί, τὸν Διονυσίου τοῦ νεωτέρου κόλακα, ἔθους ὄντος κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαί τε περὶ τὰς θεάς, ὁ Δημοκλῆς ἐάσας τὰς Νύμφας καὶ εἰπὼν οὐ δεῖν προσέχειν ἀψύχοις θεοῖς ἐλθὼν ὠρχεῖτο πρὸς τὸν Διονύσιον.* Hieraus ergiebt sich folgendes Resultat: während einerseits die Kunst die Leiblichkeit der Götter verklärte und der gröberen Menschlichkeit entkleidete, wie Quintil. 12, 10, 9 vom olympischen Zeus ausdrücklich bemerkt, cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur, so dass es bei Liv. 45, 28 von Paulus Aemilius heisst: Jovem velut praesentem intuens motus animo est, so hat sie andererseits, indem

*) Schneidew. Delect. p. 453; Bergk poet. lyr. carm. popul. nro. 24.

sie zur Identification des Bildes und der Gottheit verführte, die von der Religion beseelte Gottheit vor die Sinne des Volkes als etwas todtes hingestellt und, wie der Ithyphallus lehrt, der Menschenvergötterung Anlass oder Vorwand geliehen.

5. Die durchgeführte Vorstellung menschlicher Leiblichkeit schafft aber fortwährend auch anderen Vorstellungen Raum, welche das Wesen der Gottheit aufzulösen drohn. Unter deren ontologischen Eigenschaften, wie wir sie nennen wollen, scheint keine mit dem menschlichen Bewusstsein enger und fester verwachsen, als die von der Glückseligkeit und Selbstgenugsamkeit der Gottheit. Was der Grieche von Homer überkommen, was die Philosophie in dieser Hinsicht gelehrt hat *), fasst Plutarch de Stoic. repugn. 40 einfach in die Worte zusammen: *ἡ τῶν θεῶν ἔννοια περιέχει τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον καὶ αὐτοτελές·* vgl. adv. Stoic. 10: *μηδενὶ τοσοῦτον τοὺς θεοὺς τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, ὅσον εὐδαιμονίᾳ καὶ ἀρετῇ διαφέρουσιν.* Und dass der Grieche zu allen Zeiten von dieser Vorstellung durchdrungen war, dafür heben wir aus der grossen Zahl von Belegstellen nur einige der schlagendsten aus. Hesiod. Opp. 112. *ὥςτε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες.* Aesch. Prom. 980. *ὤ μοι. — Τόδε Ζεὺς τοὔπος οὐκ ἐπίσταται.* Bacchyl. 34 Bergk, 25 Schneid. *οἱ μὲν ἀδμᾶτες ἀεικελιᾶν νούσων εἰσὶ καὶ (κακῶν) ἄνατοι, οὐδὲν ἀνθρώποις ἴκελοι.* Soph. Fragm. inc. 713. *οὐ γὰρ θέμις ζῆν πλὴν θεοὺς ἄνευ κακῶν.* In Bezug auf das *αὐτοτελές*, die Selbstgenugsamkeit der Gottheit lesen wir bei Xenoph. Memor. 1, 6, 10. *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.* Endlich Pseudodemosth. Epist. 4, 3. *τί οὖν ἐστι θεοῖς ἐξαιρετὸν ἀνθρώποις δ' οὐ δυνατόν; ἁπάντων τῶν ἀγαθῶν ἐγκρατεῖς ὄντας κυρίους εἶναι καὶ αὐτοὺς ἔχειν καὶ δοῦναι τοῖς ἄλλοις, φλαῦρον δὲ μηδὲν μηδέποτ' ἐν παντὶ τῷ αἰῶνι μήτε παθεῖν μήτε μελλῆσαι.* Darum wird *θεὸς* Bezeichnung der höchsten Stufe der Glückseligkeit; Soph. Electr. 147. *Νιόβα, σὲ δ' ἔγωγε νέμω θεόν,* wo Wunder zu vergleichen; eben so *ἀθάνατος*, z. B. bei Isocr. 13, 4, wo es von den Sophisten heisst: *μικροῦ κέρδους ὀρεγόμενοι μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται*

*) Plat. Theaet. 176 A.

τοὺς συνόντας ποιήσειν. Und der Grieche straübt sich einerseits, wenn man ihm diese Vorstellung entreissen will; Eurip. Herc. fur. 1332. δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός· ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι. Allein gerade diese λόγοι ἀοιδῶν mussten sich erzeugen, sobald man die Götter nach Menschenart als leiblich beschränkte Einzelwesen dachte. Nach Hymn. Dem. 311 leiden die Götter durch Verlust der Opfer bei einer irdischen Hungersnoth, so dass Zeus die Demeter beschickt; dem göttlichen Leibe der Erinnyen naht bei Aeschylus Ermüdung und Schlaf; Eumen. 117. ὕπνος πόνος τε κύριοι ξυνωμόται δεινῆς δρακαίνης ἐξεκήραναν μένος· vgl. 248. πολλοῖς δὲ μόχθοις ἀδροχμῆσι φυσιᾷ σπλάγχνον. Nach Fragm. 178 Dind. 202 Herm. erquickt Helios den unsterblichen Leib und die müden Rosse mit dem wohlthätigen Bade des Aethiopensee's. Auch ist der göttliche Leib noch immer, wie bei Homer, der Verwundung und Qual fähig; Apollon kann den Erinyen mit seinem Pfeile drohn, Eum. 180 ff., und Zeus den Prometheus peinigen. Insbesondere unterliegt die Gottheit dem Bedürfniss der Liebe; πάντας γὰρ nämlich θεούς, sagt Aphrodite im Hymn. 252, ἐμὸν δάμνασκε νόημα, und bei Anacr. 41 Schneid. (Anacreontea 62 Bergk) heisst es von Eros: ὅδε καὶ θεῶν δυνάστης· vgl. Eurip. Fragm. 135. σὺ δ' ὦ τύραννε θεῶν τε κἀνθρώπων Ἔρως. Aeschylus macht Agam. 1204 (1162) das Auffällige, dass Apollon obschon ein Gott nach Kassandra begehrt, entschieden bemerklich, indem er den Chor fragen lässt: μῶν καὶ θεός περ ἱμέρῳ πεπληγμένος; Nach Soph. Antig. 781 (789) entgeht dem Eros ein Gott so wenig, als ein Mensch, und von beiden gilt: ὁ δ' ἔχων μέμηνεν. Trach. 495 (499) ff. sagt der Dichter in Form einer Transitio, dass Kypris den Zeus, Hades und Poseidon, also die göttlichen Haüpter der drei Weltbereiche betrogen. Vgl. Soph. Fr. 636. Ἔρως γὰρ ἄνδρας οὐ μόνους ἐπέρχεται οὐδ' αὖ γυναῖκας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω ψυχὰς χαράσσει (gräbt sich ein in die Seelen der Götter) κἀπὶ πόντον ἔρχεται. Καὶ τόνδ' ἀπείργειν οὐδ' ὁ παγκρατὴς σθένει Ζεύς, ἀλλ' ὑπείκει καὶ θέλων ἐγκλίνεται. — Aber im stärksten Contrast zur geglaubten εὐδαιμονία θεῶν steht der Ausruf des Prometheus bei Aesch. 119. ὁρᾶτε δεσμώτην με δύσποτμον θεόν· vgl. die ganze Klage v. 88—122. Ein Volk,

welches dergleichen von der Bühne vernehmen konnte, ohne darin Blasphemie zu finden, steht in Widerspruch mit der Forderung, die sein Verstand an die Götter stellt, dass sie selbstgenugsam und glücklich seien, und Euripides, wenn er Herc. fur. 1301 sagt: *οὐδεὶς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος, οὐ θεῶν, ἀοιδῶν εἴπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι*, widerspricht zwar seiner eigenen oben mitgetheilten Ansicht von der Bedürfnisslosigkeit der Götter, nicht aber dem Volksglauben.

6. Die Folgerungen, welche sich dem Griechen aus der menschenartigen Leiblichkeit der Götter wider Absicht und Vermuthung ergeben *), haben auf ontologischem Gebiete die Vorstellung von der Selbstgenugsamkeit und Seeligkeit der Götter zerstört; die *εὐδαιμονία* kann nicht für ein zureichendes Kriterium der göttlichen Wesenheit gelten. Die homerische Theologie hatte dies in der Unsterblichkeit gefunden; denn mit der Vorstellung unsterblichen Seins wird über menschliches Sein und Wesen entschieden hinausgegangen und ein innerlichst Anderes gesetzt **). Die Theologie unserer Periode nimmt diese Vorstellung auf und spricht sie in den mannigfaltigsten Formen aus.

a. Abgesehen davon, dass die Götter wie bei Homer mit Vorliebe die Unsterblichen genannt werden, so dass z. B. das *ἄβροτα ἔπη* Soph. Antig. 1115 (1134) heilige „gottvolle“ Gesänge bedeutet, ist schon das bezeichnend, dass die Menschen im Gegensatz zu den in unbeschränktem Sinne *δαροβίοισι θεοῖσι* Aesch. S. Th. 524 (505) nicht selten *ἐφήμεροι* heissen, Prom. 83. 253. 945 ***); vgl. Fragm. 374 Herm. *τὸ γὰρ βρότειον σπέρμ᾽ ἐφ᾽ ἡμέρᾳ* (Codd. *ἐφήμερα*) *φρονεῖ καὶ*

*) Aristot. Metaph. λ p. 254, 11 Brand. *ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις.*

**) Vgl. Hom. Th. I, 20 ff. u. Schol. A B D zu Il. ν, 521. *ῥητέον οὖν ὅτι παρὰ τῷ ποιητῇ οἱ θεοὶ σωματικῶς λαμβανόμενοι ἀνθρωποειδῶς ὑφίστανται, ἀθανασίᾳ μόνῃ διαφέροντες τῶν ἀνθρώπων.*

***) Herm. hier (949) *τὸν ἡμέροις πορόντα τιμάς*, jedoch im Sinne von *ἐφημέροις*, indem *ἡμέροις* so viel sei als *ἡμερίοις*, wie *ἕσπερος* so viel als *ἑσπέριος*.

πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά. Die Götter hassen den Tod, Hes. Theog. 766. ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν, und naiv klingt ein dies besagendes Fragment der Sappho, das bei Schneidew. Delect. 85 (Bergk 137) nach Hermanns Herstellung so lautet: ἀποθνάσκειν κακόν· οἱ θεοὶ γὰρ οὕτω κεκρίκασιν· ἀπέθνασκον γὰρ ἄν, αἴπερ ἦν καλὸν ἀποθνάσκειν. Auch Pindar findet den Grundunterschied der menschlichen und göttlichen Natur, welche sonst einem Stamm entsprossen ist, in der ewigen Dauer der letzteren, Nem. 6, 1. ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός· vgl. Eur. Hec. 354, wo Polyxena von sich sagt: ἴση θεοῖσι πλὴν τὸ κατθανεῖν μόνον, ein Gedanke, der nachklingt bei Cic. N. D. 2, 61, 153: vita beata — nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus, ferner bei Senec. Prov. 1, 5. bonus tempore tantum a Deo differt. Von den Göttern lesen wir ferner bei Pind. fr. inc. 4. κεῖνοι γάρ τ᾽ ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι πόνων τ᾽ ἄπειροι, βαρυβόαν πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος· und bei Soph. OC. 606. μόνοις οὐ γίγνεται θεοῖσι γῆρας οὐδὲ κατθανεῖν ποτε.

b. Um dem Menschen göttliche Natur zu verleihen, genügt es ihm Unsterblichkeit zu geben und ewige Jugend. So wenig als bei Homer findet sich die Nothwendigkeit einer sonstigen physischen oder einer sittlichen Umwandlung erwähnt. Hermes meldet dem Tros, dem Vater Ganymeds, im Hymn. Aphrod. 215 das Eine von seinem Sohn, ὡς ἔοι ἀθάνατος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα· und von Ino heisst es Pind. Ol. 2, 28. λέγοντι δ᾽ ἐν καὶ θαλάσσᾳ μετὰ κόραισι Νηρῆος ἁλίαις βίοτον ἄφθιτον Ἰνοῖ τετάχθαι τὸν ὅλον ἀμφὶ χρόνον· vgl. Nem. 10, 7. Διομήδεα δ᾽ ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν· nach Pherecyd. Fr. 51 war Athene schon zu seinem Vater Tydeus gekommen ἀθανασίαν αὐτῷ ἐξ οὐρανοῦ φέρουσα, hatte sich aber von ihm abgewendet, weil sie ihn das Hirn des erschlagenen Astacus schlürfen sah. Bei Eurip. Androm. 1225 sagt Thetis zu Peleus: σὲ δ᾽, ὡς ἂν εἰδῇς τῆς ἐμῆς εὐνῆς χάριν, κακῶν ἀπαλλάξασα τῶν βροτησίων ἀθάνατον ἄφθιτόν τε ποιήσω θεόν. Erhebung unter die Götter heisst daher geradezu ἀθανασία und im-

mortalitas; Isocr. 5, 33. *την δὲ πόλιν τὴν ἡμετέραν φασὶν — Ἡρακλεῖ συναιτίαν γενέσθαι τῆς ἀθανασίας·* Liv. 1, 16, 8. mirum — quam desiderium Romuli apud plebem exercitumque facta fide immortalitatis lenitum sit; Plin. Paneg. 11. num ergo ex immortalitate patris aliquid arrogantiae accessit? Unsterblich werden oder geworden sein heisst Gott werden oder geworden sein. Alles besagt über die ontologische Natur der Volksgötter des Aristoteles Ausdruck *ἄνθρωποι ἀΐδιοι* (Metaph. B p. 46, 23 Brand.), welchen Lucians Witz, der jedoch eigentlich auf Heraclit zurückgeht (vgl. Ritter Gesch. d. Phil. I p. 265), in der Vitarum auct. 14 folgendermassen ausführt: *Τί οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δαὶ οἱ θεοί; ἄνθρωποι ἀθάνατοι.*

7. Hiemit scheint ein unantastbares Kriterium der göttlichen Wesenheit gewonnen zu sein. Allein selbst dieses wird abermal beeinträchtigt durch die Vorstellung der Leiblichkeit, welche verhindert, dass der Begriff des *ἄνθρωπος ἀΐδιος* in seiner Tiefe und Vollsinnigkeit gefasst und mit folgerechter Strenge festgehalten wird.

a. Die Unsterblichkeit der Götter ist keine Ewigkeit. Zwar deutet bei Paus. 10, 12, 5 der nach ihm uralte Spruch der Dodonäischen Peleiaden: *Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ* die Vorstellung der Ewigkeit an, und Plutarch. adv. Stoic. 38 sagt: *φθαρτὸν δὲ καὶ γεννητὸν οὐδεὶς ὡς ἔπος εἰπεῖν διανοεῖται θεόν.* Allein die Götter sind ja zu gewisser Zeit geboren; man kennt sogar ihre Geburtstage zum Theil. So ist nach Hesiod. Opp. 770. 771 Apollons Geburtstag der 21. Mai, der Geburtstag Platons, Diog. Laert. Plat. 2; vgl. wegen Athene's Ister Fr. 26, Preller Myth. I p. 139, wegen Hermes denselben p. 252. Herodot kann, indem er der Sage folgt, der er persönlich allerdings keinen Glauben schenkt, das Alter des Dionysos auf 1600, des Herakles auf 900, des Pan auf 800 Jahre berechnen, 2, 145. Und sind auch diese von sterblichen Müttern geboren, so stellen doch die Theogonieen ganze Reihen von Göttergenerationen auf, welche uns auf Zeiten hinweisen, in welchen es eine Menge Götter noch nicht gab. Die natürliche Folge ist, dass sich Gottheiten denken lassen, welche jünger als gewisse Menschengenerationen sind. Wenn daher Hesiod. Theog. 450 von Hekate gesagt wird: *θῆκε δέ μιν*

Κρονίδης κουροτρόφον, οἳ μετ' ἐκείνην ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἠοῦς, so finde ich dieses *μετ' ἐκείνην* weder mit G. Hermann ungereimt, noch schreibe ich mit Schömann *) *μετέπειτα* dafür, sondern erkläre ganz einfach, Zeus habe die Hekate zur Pflegerin derjenigen gemacht, welche nach ihr d. h. nach Hekate's Geburt das Licht der Welt erblickten **).

b. Es sind aber die Götter auch nicht ausnahmslos unsterblich. Zwar dürfen wir das Grab des Zeus nicht geltend machen, von welchem Cic. N. D. 3, 21, 53 und nach ihm Lactant. 1, 11 spricht, dieser mit den Worten: haec certe non poetae tradunt, sed antiquarum rerum scriptores, quae adeo vera sunt, ut ea Sibyllinis versibus confirmentur, qui sunt tales: *Δαίμονας ἀψύχους, νεκύων εἴδωλα καμόντων, ὧν Κρήτη καύχημα τάφους ἡ δύςμορος ἴσχει.* Denn diese Vorstellung ist durchaus nur lokal, und Callim. Hymn. Jov. 8 ereifert sich gegen sie; *Κρῆτες ἀεὶ ψευσταί· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες· ἐσσὶ γὰρ αἰεί.* Eben so wenig gehören die Sagen von den Gräbern anderer Götter [3]) oder die Erzählung vom Tode des grossen Pan bei Plut. def. orac. 17 hieher. Aber das ist bedeutsam, wenn das attische Volk im Theater vertrug, dass bei Aesch. Prom. 1027 (1031) und Fragm. Herm. 214 eines Gottes, des Chiron, Erwähnung geschah, der, von einem Giftpfeil des Herakles unheilbar verwundet (Soph. Trach. 705 (715), für Prometheus den Tod erleiden will und wirklich erleidet. Denn wenn auch das *θεῶν τις* des Aeschylus, das *θεὸς Χείρων* des Sophokles nicht vollsinnig zu nehmen ist, da Schneidewin zu Soph. OC. 65 den Gebrauch von *θεὸς* für *ἥρως* nachgewiesen hat, so wird doch Chiron von der Sage jedenfalls unsterblich genannt (Apollod. 2, 5, 4 §. 5, 5, 11, §. 10) und in seinem stellvertretenden Tode als ein Unsterblicher gedacht. Hiezu nehme man, dass die Nymphen [3]), welche nach Hymn. Aphrod. 260 zwischen den sterblichen

---

*) Herm. de Hes. Theog. forma antiquissima p. 13; Schoem. Hecate p. 12.

**) Eine Untersuchung, wie sich Hekates Geburt zu des Zeus Regierungsantritt chronologisch verhalte, wird wohl Niemand verlangen.

und unsterblichen Naturen ein Mittelglied bilden, und zwar sehr lange leben (Hesiod. Fragm. 106. Paus. 10, 31, 3) auch unsterbliche Speise geniessen (Hymn. Aphr. 261), endlich aber doch dem Tode verfallen sind (ib. 270 ff.), dass diese Nymphen wenige Verse nachher (276 oder 275) gleichwohl *θεαί* genannt werden *). Man sieht: der seiner Natur nach unsterbliche Gott Chiron stirbt und die von Natur sterblichen Nymphen sind Göttinnen genannt; die Vorstellungen Gott und Sterben schliessen sich also wenigstens nicht unbedingt aus; dass der Gott einen menschlichen Leib hat, das macht auch ihn dem Tode zugänglich, obschon es in der Natur der Sache liegt, dass sich die Sage nur sehr selten veranlasst findet, denselben wirklich eintreten zu lassen. — Wie sich aber durch die Sterblichkeit der göttlichen Nymphen die göttliche Natur der menschlichen nähert, so fehlt es auch umgekehrt an Versuchen nicht, die sterbliche Natur der göttlichen Unsterblichkeit zu nähern. Nach Pindar Pyth. 10, 41 ist das heilige Volk der Hyperboreer von Krankheit und Alter frei; *νόσοι δ' οὔτε γῆρας οὐλόμενον κέκραται ἱερᾷ γενεᾷ·* und Asklepios vermag Todte zu erwecken, nicht blos den Hippolytus, sondern Aesch. Agam. 1022 (984) und Xenoph. Venat. 1, 6 reden ganz allgemein; bei Phylarch. Fr. 17 werden eine ziemliche Menge Todter, die er erweckt haben soll, namhaft gemacht *).

c. Somit sind die Götter weder ausnahmslos noch allein über den Tod erhaben. Ja die Unsterblichkeit wohnt ihnen nicht innerlich ein, sondern kommt ihnen noch immer wie bei Homer von aussen her durch den Genuss von Nektar und Ambrosia; vgl. Hom. Theol. I, 25, Nitzsch Heldensage p. 41. Denn wenn auch die Nothwendigkeit dieser Nährung der Götter mit Unsterblichkeit — das ist Ambrosia — nirgends in der Art hervorgehoben wird, dass gesagt wäre, ohne

*) Ich folge nämlich in der Kritik dieser Stelle ganz entschieden Hermann, der nicht wie Franke das Versepaar 275 276 (274 275), sondern das, auch abgesehen vom Widerspruche mit dem unmittelbar Vorhergehenden, schon an sich verwerfliche Paar 277 278 (276 277) gestrichen wissen will. — Zur Sache vrgl. Preller Myth. I. p. 448 *).

dieselbe würden die Götter aufhören unsterblich zu sein, so folgt doch einerseits aus der Leiblichkeit der Götter von selbst, dass sie so gut als der Mensch der entsprechenden Speise bedürfen, und andererseits erscheint die Ambrosia bei den Erhebungen zu göttlicher Würde als das Mittel, welches den Menschen unsterblich macht. So bei Tithonus, Hymn. Aphr. 233, bei Demophoon, Sohn des Keleos von Eleusis, H. Demet. 236—243, bei Tantalus, Pind. Olymp. 1, 62, bei Aristaeus, Pyth. 9, 63 *). Hiezu gehört, dass auch der Fischer Glaucus von Anthedon dadurch unsterblich und ein Meerdämon wird, dass er eine ἀείζωος βοτάνη findet und geniesst (Athen. 7, 48; 15, 23), von welcher Aeschrio von Samos sagt (Bergk fr. 7 p. 627), dass sie Kronos gesäet habe; vgl. Paus. 9, 22, 6.

8. Trotz diesem Allen macht die Unsterblichkeit auf ontologischem Gebiete den Kern der göttlichen Wesenheit aus. Ist dem also, so müssen die sonstigen Eigenschaften der Gottheit als solcher ganz auf ihrer Unsterblichkeit beruhn; der Gott muss allmächtig, allwissend sein, weil ihn allein die Unsterblichkeit zu einem Wesen erhebt, in welchem diese Eigenschaften denkbar sind; alles Sterbliche ist für dieselben ein zu schwaches Gefäss. Wie die Schwäche der menschlichen Natur nach Anschauung des Alterthums in ihrer Hinfälligkeit, Vergänglichkeit liegt, so beruht die Stärke der göttlichen auf ihrer unverwüstlichen Dauer. Wesen, welche dem Tode nicht unterliegen, der sonst Alles bezwingt, besitzen eine Fülle von Macht, der keine Schranken gesetzt zu sein scheinen. Wir haben diese Anschauung als homerisch nachgewiesen H. Th. I, 27; in Form einer Reflexion ausgesprochen findet sich dieselbe in unserer Periode zwar nicht; aber sie verräth sich in zufälligen Aeusserungen, z. B. Isocr. 4, 60, wo es von Herakles heisst: ἔτι θνητὸς ὢν θεοῦ ῥώμην ἔσχε· dass ihm θεοῦ ῥώμη trotz seiner Sterblichkeit zugeschrieben wird, beweist, dass diese ῥώμη für den Unsterblichen eben seiner Unsterblichkeit wegen etwas Natürliches ist. Wenn Pindar

*) Woher kommt die Ambrosia? Vgl. Hom. Th. I, 25 Note, Nitzsch Od. Bd. III. p. XXX, Voss Mythol. Forschungen I. p. 28. Eine Hauptstelle Eurip. Hippol. 748.

vom Menschen sagt Fr. Paean. 39 (33). *οὐ γὰρ ἔσθ᾽ ὅπως τὰ θεῶν βουλεύματ᾽ ἐρευνάσαι βροτέᾳ φρενί· θνατᾶς δ᾽ ἀπὸ ματρὸς ἔφυ*, wenn er ihm somit Einsicht in die göttlichen Rathschlüsse seiner Sterblichkeit wegen abspricht, so deutet er damit an, dass göttliches Wissen und Denken nur einer unsterblichen Natur zukomme. Sehr positiv lautet, was Xenoph. Cyrop. 1, 6, 46 hat: *θεοὶ δὲ, ὦ παῖ, αἰεὶ ὄντες, πάντα ἴσασι*, die Götter sind allwissend, weil sie ewig sind; und hiernach ist auch ib. 8, 7, 22 zu erklären: *ἀλλὰ θεούς γε τοὺς ἀεὶ ὄντας καὶ* (und in Folge dessen) *πάντ᾽ ἐφορῶντας καὶ πάντα δυναμένους — φοβούμενοι κτλ.* Auch hier ist die Ewigkeit der Götter unter ihren Eigenschaften vorangestellt, weil sie die allgemeine Grundlage der göttlichen Wesensbestimmtheit ausmacht.

9. Somit ist in die Götter kraft ihrer Unsterblichkeit eine Allvermögenheit des Könnens und des Wissens gesetzt, die wir jedoch zunächst blos an sich, d. h. noch nicht in Bezug auf die Weltregierung betrachten. Wir weisen die anderen Gebiete nach, in welchen diese Eigenschaften zur Anschauung kommen, heben aber unter den unzähligen Stellen, die hier beigebracht werden könnten, nur einige der bedeutendsten heraus.

Schon physisch besitzen die Götter eine ungeheuere Gewalt. Naiv klingt Hymn. Apoll. 70. die Besorgniss, welche die personificirte Delos gegen Leto hinsichtlich des noch ungeborenen Apollokindes ausspricht: *τῷ ῥ᾽ αἰνῶς δείδοικα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, μή, ὅποτ᾽ ἂν τὸ πρῶτον ἴδῃ φάος ἠελίοιο, νῆσον ἀτιμήσας, ἐπειὴ κραναήπεδός εἰμι, ποσσὶ καταστρέψας ὤσῃ ἁλὸς ἐν πελάγεσσιν.* Der grosse Olymp, die Erde und das Meer empfinden die Wucht Athene's, als sie bewaffnet aus Zeus Haupte springt; Hymn. 28, 9: *μέγας δ᾽ ἐλελίζετ᾽ Ὄλυμπος δεινὸν ὑπὸ βρίμῃ Γλαυκώπιδος· ἀμφὶ δὲ γαῖα σμερδαλέον ἰάχησεν· ἐκινήθη δ᾽ ἄρα πόντος.* Genau stimmt Pindar, der Olymp. 7, 38 ebenfalls von der aus dem Haupt des Vaters geborenen Athene sagt: *Οὐρανός δ᾽ ἔφριξέ νιν καὶ Γαῖα μάτηρ.* Es zeigt sich aber die Macht der Götter frühzeitig schon vergeistigt, als die Kraft alle Dinge zum Ziele zu führen und ihren Willen auszurichten; Hesiod. Opp. 667. *ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἔστιν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε·* Simon. Amorg. 1.

ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος πάντων ὅσ' ἔστι, καὶ τίθησ' ὅπῃ θέλει. Hiezu Aesch. Ag. 1486 (1454) der Zeus *παναίτιος, πανεργέτης*, mit der Frage: *τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;* Soph. Aj. 86. *γένοιτο μέντ' ἂν πᾶν θεοῦ τεχνωμένου.* Der sterbende Cyrus Cyrop. 8, 7, 22 nennt die Götter *τοὺς ἀεὶ ὄντας καὶ πάντ' ἐφορῶντας καὶ πάντα δυναμένους, οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν ἀκριβῆ καὶ ἀκήρατον καὶ ἀναμάρτητον.* Insbesondere wirkt auf den Menschen die wunderbare Macht der Gottheit, kraft der sie bald erhöhn bald stürzen kann. Hes. Opp. 3. Zeus ists, *ὅντε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε· ῥητοί τ' ἄῤῥητοί τε Διὸς μεγάλοιο ἕκητι. Ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.* Hiezu Archiloch. 58 Bergk (59 Schneid.). *τοῖς θεοῖς τιθεῖν ἅπαντα· πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν ἄνδρας ὀρθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐνὶ χθονί, πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας ὑπτίους κλίνουσ'·* Pind. Pyth. 2, 51. *θεὸς — ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν, ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκ'* —. Dieser Gedanke findet sich öfter bei Xenophon, z. B. Hist. gr. 6, 4, 23; Anab. 3, 2, 10; 6, 1, 18.

10. Schon in der H. Th. I, 12 haben wir auf das so eben bei Hesiod wieder gelesene *ῥεῖα* aufmerksam gemacht als auf ein charakteristisches Merkzeichen des göttlichen Wirkens ohne Mühwaltung. Was die Götter schaffen, ist *κούφα κτίσις*, Pind. Ol. 13, 83; ihr Handeln, wenn sie ernstlich wollen, ist schnell, ihre Wege kurz, id. Pyth. 9, 67; *πάντα δ' εὐπετῆ θεοῖς* sagt Eurip. Phoen. 690. Jenes *ῥεῖα* findet sich bei Aeschylus ausdrucksvoll umschrieben; Eum. 651 (641). *τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησιν* (Zeus), *οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει,* ohne zu keuchen im Drange der Bestrebung *); Suppl. 598 (582). *πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρήν.* Aber

---

*) Hermann: *τίθησιν οὐδὲν* (temnit), *ἀσμένῳ μένει*, da er *μένει* mit *ἀσθμαίνων* verbunden unerklärlich findet; aber vgl. z. B. Hes. Scut. 364. *παντὶ μένει σπεύδων.*

dieses mühelose Wirken erhebt sich auch zu einem geistigen Wirken ohne leibliche Nähe, eine Vorstellung, welche bei Homer nur in schwachen Anfängen vorkommt (H. Th. I, 4). Zwar überwinden die Götter noch bei Aeschylus die Schranken des Raums durch Schnelligkeit der Bewegung, welche theils mit theils ohne Hülfsmittel vor sich geht. Der Eumenidenchor fliegt Eum. 250 in unbeschwingtem Fluge, *ἀπτέροις πωτήμασιν*, während Athene ib. 403 (397) zu demselben Behufe den rüstigen Gliedern die flugkräftige Aegis wie einen Wagen vorspannt, *κώλοις ἀκμαίοις τόνδ' ἐπιζεύξασ' ὄχον*. Aber dieser homerische Standpunkt scheint nur überlieferungsmässig oder des dichterischen Bildes wegen beibehalten, wenn man diejenigen Stellen erwägt, in welchen, auch schon vor Aeschylus, die Vorstellung müheloser Allgegenwart der Götter in Form bestimmter Erkenntniss ausgesprochen wird.

Ein naives Vorspiel dieser Erkenntniss möchte man es nennen, wenn H. Herm. 145—147 der neugeborne Hermes durch ein Schlüsselloch kriecht *αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος ἠΰτ' ὀμίχλῃ*, eine Vorstellung, welcher noch nichts bei Homer vorkommendes entspricht. Schon ganz vergeistigt erscheint das Verhältniss der Gottheit zum Raume, wenn es H. Apoll. 186 von diesem Gott heisst: *ἔνθεν δὲ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς ὥςτε νόημα εἶσι Διὸς πρὸς δῶμα*. Bei Aesch. Suppl. 95—101 (86—92) stürzt, wie der Chor sagt, Zeus die Sterblichen von hochgethürmten Hoffnungen herab, ohne sich zu rüsten mit Gewalt, *βίαν δ' οὔτιν' ἐξοπλίζει*, was ebenfalls Umschreibung jenes *ῥεῖα* ist. Nun fährt der Dichter nach Wellauers trefflicher Conjektur mittelst eines resultativen oder summativen Asyndetons fort: *πᾶν ἄπονον δαιμονίων*· alles göttliche Walten ist mühelos; *μνῆμον ἄνω φρόνημά πως αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἑδράνων ἀφ' ἁγνῶν*, das ist: erinnerungsvoll in der Höhe wirkt der göttliche Gedanke gleichwohl vollendend von Ort und Stelle, nämlich von der heiligen Götterwohnung aus *). Vgl. Eum. 65 (67), wo Apollon tröstend zu Orestes sagt: *διὰ τέλους δέ σοι φύλαξ*

*) *Ἐξέπραξεν* ist Aor. gnomicus, *ἔμπας* bezeichnet den Gegensatz zu *ἄνω*, und *ἑδρ. ἀφ' ἁγνῶν* ist Epexegese zu *αὐτόθεν*. Die Lesart ist Hermanns.

ἐγγὺς παρεστὼς, καὶ πρόσω γ' ἀποστατῶν, ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ γενήσομαι πέπων. In diesen Stellen ist die Wirksamkeit der Gottheit als eine nicht durch Mühwaltung vermittelte, als eine Wirksamkeit schon des göttlichen Denkens und Wollens, als eine leiblicher Näherung entschieden nicht bedürftige gedacht. Hiezu nehme man die mit Psalm 139, 7. 8 vergleichbaren Worte Xenophons Anab. 2, 5, 7. *τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους φεύγων τις ἀποφύγοι οὔτ' εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη οὔθ' ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη. Πάντῃ γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὕποχα καὶ πανταχῇ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσιν.* Offenbar ist dies ein Versuch, den der Grieche macht, sich die Gottheit allgegenwärtig als *πανταχοῦ παροῦσαν* (Xen. Mem. 1, 4, 18) zu denken, obgleich er für diesen Begriff in seiner Sprache wenigstens kein Substantiv hat.

11. In Absicht auf den Umfang der göttlichen Macht entsteht die Frage, ob sich dieselbe zur Allmacht erhebt. Odysseus sagt bei Soph. Aj. 86. *γένοιτο μεντἂν πᾶν θεοῦ τεχνωμένου,* und Athene, nachdem sie ihm den wahnsinnigen Ajas gezeigt hat, v. 118. *ὁρᾷς, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὅση.* Und dass der Gottheit alles Mögliche, dass ihr namentlich das Wunder, bei Xen. Anab. 1, 4, 18 *θεῖον* genannt, als übernatürliche Machtwirkung zugetraut wird, und dass sie diese Wunderkraft insonderheit in einer langen Reihe von Verwandlungen bethätigt, dies Alles hat Nitzsch in der Heldensage p. 44 ff. ausführlich dargethan. Statt daher einzelne Beispiele anzuführen, geben wir lieber zwei theoretische Aeusserungen hierüber, die eine aus der Blüthezeit des Griechenthums, die andere aus der Zeit des Verfalls. Pindar sagt Pyth. 10, 48—50. *ἐμοὶ δὲ θαυμάσαι θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται ἔμμεν ἄπιστον* (i. e. *οὐδὲν φαίνεται ἄπιστον ὥστε θαυμάσαι*). Von Allem, was die Götter wirken, scheint dem Dichter nichts unglaublich genug, um darüber zu erstaunen. Und Pausanias 10, 4, 4 führt zweifelsohne als seine eigene Ansicht die Aüsserung eines Magnesiers Kleon an, dass unglaübig an die Wunder der Sage nur derjenige sei, der während seines eigenen Lebens nichts Uebernatürliches gesehn habe. Diese beiden Stellen sind gegen die Zweifel des Unglaubens gerichtet, der als vorhanden vorausgesetzt aber nicht als berechtigt anerkannt wird.

12. Es entsteht endlich noch die Frage, ob der volle Umfang der Macht auch dem einzelnen göttlichen Individuum zukomme, oder ob jedes derselben blos wirke und allmächtig sei in dem ihm zugewiesenen Bereich. Hier ist wohl zu unterscheiden. Allerdings giebt es Stellen, in welchen auf eine für uns auffallende Weise der einzelnen Gottheit ein Wirken zugetraut oder zugeschrieben wird, das man bei ihr nicht sucht. So spricht Oedipus bei Soph. OC. 865 (868) über Kreon den Fluch aus, dass Helios ihm und seinem Geschlechte ein Alter geben möge, wie sein, des Oedipus, Alter, ein blindes und elendes. Helios ist hier, wie auch Schneidewin bemerkt, theils als *πανόπτης*, der also Kreons Frevel sieht, theils als Lichtspender gedacht, der seine Gabe, das Licht, dem Menschen auch entziehen kann; vgl. Reisig zu der Stelle und über die Sprechweise überhaupt einen Aufsatz Teipels in Mützells Zeitschrift 1855. IX. Jul. Aug. Treffend vergleicht Schneidewin das Flehen Polymestors Eurip. Hec. 1045. *εἴθε μοι ὀμμάτων αἱματόεν βλέφαρον ἀκέσαιο, τυφλὸν Ἅλιε φέγγος ἀπαλλάξας.* Noch merkwürdiger giebt bei Pind. Nem. 3, 15 u. 83 dem Pankratiasten Aristokleides die Muse den Sieg; vgl. Dissen. Aber selbst der bestimmt umgränzte Wirkungskreis einer Gottheit kann darum doch ein unendlich weiter sein (man sehe z. B. was Gerhard in seiner Mythol. I p. 354 über Artemis sagt), weil das Grundwesen der Gottheit einer sehr reichen Entwicklung fähig ist. Oder es wird auf eine besonders heilige Lokalgottheit, die für ihre nächsten Verehrer Alles ist, auch alle mögliche göttliche Wirksamkeit und Macht übertragen; siehe unten Abschnitt II, 2. Endlich kommt auch die Freiheit der dichterischen Fiktion in Betracht, welche sich ohne damit den Vorwurf der Abgeschmacktheit zu wagen unglaublich viel zu erfinden erlaubt, z. B. dass H. Herm. 256 Apollon dem Hermeskinde droht es in den Tartarus zu schleudern, aus dem es weder seine Mutter noch Zeus sein Vater retten solle, dass nach Hes. Scut. 359 ff. Ares von Herakles besiegt und zu Boden gestreckt wird (cf. Pind. Ol. 9, 29 ff.). Gleichwohl ist es unläugbar, dass die Zersplitterung der Gottheit in viele menschlich geartete Individuen den vollsinnigen Begriff göttlicher Allmacht in gar mancher Weise wie schon bei Homer so auch in dieser Periode beeinträchtigt.

Je mehr der Himmel bevölkert wird, um so zahlreichere Abstufungen göttlicher Macht und Würde machen sich geltend; daher Isocr. 5, 114 ganz naiv sagt, alle Thaten des Herakles nachahmen *οὐδὲ ἂν τῶν θεῶν ἔνιοι δυνηθεῖεν.* In seiner Vereinzelung ist im Grunde doch jeder Gott an den Bereich seines Wirkens gebunden, so dass es Fälle giebt, in welchen keiner den andern ersetzen kann; der durch Demeter's Zürnen entstandenen Hungersnoth kann Zeus, können alle Götter nicht steuern, bis sich die fruchtspendende Göttin wieder begütigen lässt, H. Dem. 306—473. Ja Simon. C. Fr. 8 (20) scheut sich nicht, in Bezug auf den Faustkämpfer Glaucus von Carystus zu sagen: *οὐδὲ Πολυδεύκεος βία χεῖρας ἀντείναιτ' ἂν ἐναντίον αὐτῷ, οὐδὲ σιδάρεον Ἀλκμάνας τέκος*, wozu Luc. pro imagin. 19. die für die Beweiskraft dieses Fragments erhebliche Bemerkung macht: *ὁρᾷς, ὁποίοις αὐτὸν θεοῖς εἴκασε; μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν ἐκείνων ἀμείνω ἀπέφηνε. Καὶ οὔτε αὐτὸς ὁ Γλαῦκος ἠγανάκτησε τοῖς ἐφόροις τῶν ἀθλητῶν θεοῖς ἀντεπαινούμενος, οὔτε ἐκεῖνοι ἠμύναντο ἢ τὸν Γλαῦκον ἢ τὸν ποιητὴν ὡς ἀσεβοῦντα περὶ τὸν ἔπαινον.* Und so geschieht es oft, dass die göttliche Macht die Erniedrigung leidet, mit menschlichem Können und Vermögen zusammengestellt und verglichen zu werden. Demgemäss ist es keine Blasphemie, wenn Aristagoras von Milet bei Herod. 5, 49 zu dem Spartanerkönig Cleomenes sagt: *ἑλόντες δὲ ταύτην τὴν πόλιν θαρσέοντες ἤδη τῷ Διῒ πλούτου πέρι ἐρίζετε.* Zweifelt doch selbst die Pythia, ob nicht Lykurg mehr ein Gott als ein Mensch sei; *ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι·* Herod. 1, 65; Xenoph. Apol. 15 *). Von Leonidas sagt sie geradezu: *Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος*, Her. 7, 220. Agesilaus erhält nach lacedämonischer Sitte eine *σεμνοτέραν ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφήν*, Xen. H. gr. 3, 3, 1. Doch die Könige Lacedämons mögen immerhin nach de Rep. Lac. 15, 9 nicht als Menschen, sondern als Heroen gedacht worden sein. Aber wie

*) Vgl. Plut. Lycurg. 31. — *ὑπερῆρε τῇ δόξῃ τοὺς πώποτε πολιτευσαμένους ἐν τοῖς Ἕλλησι. Δι' ὅπερ Ἀριστοτέλης ἐλάττονας σχεῖν φησι τιμὰς ἢ προσῆκον ἦν αὐτὸν ἔχειν ἐν Λακεδαίμονι, καίπερ ἔχοντα τὰς μεγίστας. Ἱερόν τε γάρ ἐστιν αὐτοῦ, καὶ θύουσι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὡς θεῷ.*

von diesen, wird ja auch von andern Fürsten geredet; es fällt aber der Werth des Gottes um gerade so viel, als die dem Menschen zugeschriebene Geltung steigt. Bei Eur. im Rhesus heisst es von dem Helden v. 342: *σύ μοι Ζεὺς ὁ φαναῖος ἥκεις·* v. 374: *θεός, ὦ Τροία, θεὸς αὐτὸς Ἄρης ὁ Στρυμόνιος πῶλος ἀοιδοῦ Μούσης ἥκων καταπνεῖ σε.* Zu dem macedonischen Philipp sagt Isocr. 5, 114: *κατά γε τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος καὶ τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν εὔνοιαν, ἣν εἶχεν (ὁ Ἡρακλῆς) εἰς τοὺς Ἕλληνας, δύναι' ἂν ὁμοιωθῆναι τοῖς ἐκείνου βουλήμασιν.* Besonders spricht dieser Redner von Evagoras, dem Fürsten von Cypern, in überschwänglichen Ausdrücken; z. B. 9, 39. *οὐδεὶς οὔτε θνητὸς οὔθ' ἡμίθεος οὔτ' ἀθάνατος εὑρεθήσεται κάλλιον οὐδὲ λαμπρότερον οὐδ' εὐσεβέστερον λαβὼν ἐκείνου τὴν βασιλείαν·* sein und Conon's Standbild werden errichtet in der Nähe vom *ἄγαλμα* des Zeus *σωτήρ* (ib. 57), und ib. 72 wird die hyperbolische Sprache der Dichter, wenn sie von grossen Sterblichen sagen (Hom. Il. *ω*, 258), *ὡς ἦν θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἢ δαίμων θνητός*, für Evagoras vollkommen passend erklärt, während derselbe Isocrates 4, 151 verächtlich von den Persern spricht, dass sie niederfallen vor einem Sterblichen und ihn Gott nennen. Den Helden aller Zeiten wird *ἰσόθεος τιμή* beigelegt, Isocr. 5, 145; Lyc. Leocr. 88, in besonderer Ausführung bei Lysias 2, 80. *οἳ πενθοῦνται μὲν διὰ τὴν φύσιν ὡς θνητοί, ὑμνοῦνται δὲ ὡς ἀθάνατοι διὰ τὴν ἀρετήν· καὶ γάρ τοι θάπτονται δημοσίᾳ καὶ ἀγῶνες τίθενται ἐπ' αὐτοῖς ῥώμης καὶ σοφίας καὶ πλούτου, ὡς ἀξίους ὄντας τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότας ταῖς αὐταῖς τιμαῖς καὶ τοὺς ἀθανάτους τιμᾶσθαι.* Nach Stesimbrotus Thas. Fr. 8 hat Perikles in der Grabrede auf die bei Samos Gefallenen erklärt, sie seien unsterblich geworden wie die Götter; *οὐ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὁρῶμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ἃς ἔχουσι καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα· ταῦτ' οὖν ὑπάρχειν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀποθανοῦσιν.* Ingleichen werden auch Lehrer und Sänger mit den Göttern zusammengestellt. Isocr. 3, 9. *ὥςτε τοὺς τολμῶντας βλασφημεῖν περὶ τῶν παιδευόντων ὁμοίως ἄξιον μισεῖν ὥςπερ τοὺς εἰς τὰ θεῶν ἐξαμαρτάνοντας.* Und die Pythia befiehlt den Delphiern Paus. 9, 23, 2, *ὁπόσων ἀπήρχοντο τῷ Ἀπόλλωνι μοῖραν καὶ Πινδάρῳ τὴν ἴσην ἁπάντων*

νέμειν. Nach Timaeus Fr. 88 sagt der Philosoph Empedokles von sich selbst: *χαίρετ᾽· ἐγὼ δ᾽ ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, πωλεῦμαι*, worüber er zwar der Prahlerei und Eigenliebe, keineswegs aber der Tollheit bezichtigt wird. Ja sogar körperliche Schönheit giebt Anspruch auf Zusammenstellung mit dem Göttlichen; Isocr. 10, 56. *μόνους τοὺς καλοὺς ὥςπερ τοὺς θεοὺς οὐκ ἀπαγορεύομεν θεραπεύοντες*· Pseudodem. Amator. 11. die Schönheit *τὴν τῶν θεῶν ἀξίαν ἐπ᾽ ἀνθρώπου φύσιν ἔχει*, wie denn ib. 24 die Ringübung ein *ἀγώνισμα* heisst *τῇ μεγαλοπρεπείᾳ καὶ τῇ σεμνότητι τῆς παρασκευῆς πρὸς τὴν τῶν θεῶν δύναμιν εἰκασμένον*. Und um mit etwas Naivem zu schliessen, bei Xenoph. Venat. 1, 4 heisst Chiron, der gestorbene Lehrer Achills, als ein Sohn des Kronos, auch Bruder des Zeus.

13. Mag in diesen Ausdrücken immerhin weit mehr Rhetorik als Glaube sein, schon die Möglichkeit dieser Rhetorik beweist, dass es mit der Vorstellung göttlicher Macht und Herrlichkeit vom Griechen so wenig genau genommen wird, als vom Lateiner mit dem Ausdruck divinus und von uns mit dem Worte göttlich. Es sind die Götter viel zu sehr verwandt mit des Menschen Art, als dass sie nicht, obgleich einerseits durch die Unsterblichkeit hoch über ihn gestellt, andererseits wieder durch ihre Vereinzelung und Verleiblichung zu ihm herabsinken sollten. Aber dies widerfährt nicht blos dem einzelnen Gott, auch nicht den Göttern blos in dieser und jener Beziehung z. B. auf Schönheit, Stärke u. dgl., sondern die ganze Göttermacht, selbst in ihren erhabensten Vertretern wird in Schranken gehalten durch die dunkle Macht des Schicksals. Es ist hier noch nicht der Ort, dem Hin und Herwogen des griechischen Geistes in Erfassung dieses Begriffes zu folgen; für jetzt genügt Folgendes: mag die griechische Vorstellung in Festsetzung des Verhältnisses der Gottheit zum Schicksal noch so sehr schwanken, die Anschauung einer Abhängigkeit der Götter von ihm macht sich jedenfalls mit Entschiedenheit geltend und tritt, wenn auch bekämpft oder gemildert oder umgedeutet, in allen Entwicklungsformen der griechischen Menschheit stets von Neuem hervor. Vor der Hand erinnern wir nur an Zeus' Verhältniss in der Prometheustrilogie, wo Zeus an ein Schicksalswort gebunden ist, das ihm Prometheus nicht ver-

rathen will, Prom. 944 ff., ferner an das Wort Herodots 1, 91. τὴν πεπρωμένην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ, sodann an Eurip. Iph. T. 1454, wo Athene selbst zu Thoas sagt: τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ.

14. In der Unsterblichkeit ruht, so haben wir oben gesagt, auch das Allvermögen der Götter im Bereiche des Wissens. Dem Homer gegenüber vertieft sich die Vorstellung schon dem Ausdrucke nach. Die Gottheit sieht und hört Alles nicht blos mit dem Aug und Ohr des Leibes, sondern im Geist. Neben Hes. Opp. 267. πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας, neben Ζεὺς παντόπτας Aesch. Suppl. 139 (121) steht bei Pind. Pyth. 3, 29 Apollons πάντ' ἴσας νόος. Wie weit dessen Wissen geht, führt Pindar Pyth. 9, 44 aus: κύριον ὃς πάντων τέλος οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους· ὅσσα τε χθὼν ἠρινὰ φύλλ' ἀναπέμπει, χὡπόσαι ἐν θαλάσσᾳ καὶ ποταμοῖς ψάμαθοι κύμασιν ῥιπαῖς τ' ἀνέμων κλονέονται, χὤτι μέλλει χὡπόθεν ἔσσεται, εὖ καθορᾷς. Theognis 375 macht den Zeus zum Herzenskündigers: ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου, so dass Klytämnestra in Soph. Electr. 644 (657) sagen kann: τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ σιωπώσης ἐμοῦ ἐπαξιῶ σε δαίμον' ὄντ' ἐξειδέναι. Τοὺς ἐκ Διὸς γὰρ εἰκός ἐστι πάνθ' ὁρᾶν. Vgl. Eurip. Bacch. 385. πόῤῥω γὰρ ὅμως αἰθέρα ναίοντες ὁρῶσιν τὰ βροτῶν Οὐρανίδαι. Insbesondere wird Xenophon nicht müde, die Allwissenheit der Götter einzuschärfen. Cyrop. 1, 6, 46. θεοὶ δὲ, ὦ παῖ, αἰεὶ ὄντες, πάντα ἴσασι, τά τε γεγενημένα καὶ τὰ ὄντα καὶ ὅτι ἐξ ἑκάστου αὐτῶν ἀποβήσεται· vgl. ib. 5, 4, 31; 8, 7, 22; Anab. 2, 7, 5; 7, 7, 39; Hist. gr. 6, 5, 41. Ueberhaupt beruhen einige der wichtigsten Veranstaltungen des religiösen Lebens ganz allein auf der Voraussetzung göttlicher Allwissenheit. Erstlich, wie sich von selbst versteht, das Gebet und der enge mit ihm zusammenhängende Eid, von Thuc. 3, 82, 6 ὁ θεῖος νόμος genannt, in so fern die Zeugen, Garanten und Rächer desselben die allwissenden Götter sind; daher oft: θεοὺς τοὺς ὁρκίους μάρτυρας ποιούμεθα, Thuc. 1, 78, 4; 2, 71, 4. Auf dem Eide beruht aber hinwiederum die ganze Existenz des Staates, Lyc. Leocr. 79. καὶ μὴν ὦ ἄνδρες καὶ τοῦθ' ὑμᾶς δεῖ μαθεῖν, ὅτι τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὅρκος ἐστί. Τρία γάρ ἐστιν ἐξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ἄρχων,

ὁ δικαστής, ὁ ἰδιώτης. Τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν. Denn, fährt der Redner fort, Menschen kann man taüschen und ihrer Bestrafung entgehn; τοὺς δὲ θεοὺς οὔτ' ἂν ἐπιορκήσας τις λάθοι οὔτ' ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ' αὐτῶν τιμωρίαν. So schon Andoc. 1, 9. ὁρῶν ὑμᾶς καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις καὶ ἐν τοῖς δημοσίοις περὶ πλείστου τοῦτο ποιουμένους, ψηφίζεσθαι κατὰ τοὺς ὅρκους, ὅπερ καὶ συνέχει μόνον τὴν πόλιν. Zweitens beruht auf jener Voraussetzung die gesammte Mantik, welche das ganze politische und Privat-Leben des Alterthums in unbeschränkter Ausdehnung durchdringt. Xenophon Symp. 4, 47 braucht daher die Mantik als Beweis für den Glauben aller Welt an die göttliche Allwissenheit; οὐκοῦν ὡς μὲν καὶ Ἕλληνες καὶ βάρβαροι τοὺς θεοὺς ἡγοῦνται πάντα εἰδέναι τά τε ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα, εὔδηλον· πᾶσαι γοῦν αἱ πόλεις καὶ πάντα τὰ ἔθνη διὰ μαντικῆς ἐπερωτῶσι τοὺς θεούς, τί τε χρὴ καὶ τί οὐ χρὴ ποιεῖν· vgl. Hipparch. 9, 9. οὗτοι δὲ (οἱ θεοί) πάντα ἴσασι, καὶ προσημαίνουσιν ᾧ ἂν ἐθέλωσι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις καὶ ἐν ὀνείρασιν. Wie endlich Xenophon die Möglichkeit der göttlichen Allwissenheit, um theologisch zu reden, gleichsam via eminentiae erweist, finden wir Memorab. 1, 4, 17—18, welche Stelle man ganz nachlesen, hier aber sich mit den Worten begnügen möge: οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι, καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν, μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.

15. So scheint denn die Vorstellung göttlicher Allwissenheit durch starke Bürgschaften gewährleistet. Gleichwohl wird auch sie nicht festgehalten; der Volksglaube kommt mit ihr nicht weiter als Homer, der Allwissenheit von den Göttern der Lehre nach aussagt, in der Wirklichkeit aber nicht kennt, H. Th. I, 5. Zwar laügnet Isocr. 13, 2, dass Homer, indem er die Götter berathend d. i. der Zukunft unkundig darstelle, wirklich um ihre Gedanken wisse; er wolle vielmehr nur den Menschen zeigen, dass was er den Göttern

abspreche um so mehr ihnen selbst unmöglich sei; *τα μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέχομεν ταύτης τῆς φρονήσεως, ὥςθ' Ὅμηρος ὁ μεγίστην ἐπὶ σοφίᾳ δόξαν εἰληφὼς καὶ τοὺς θεοὺς πεποίηκεν ἔστιν ὅτε βουλευομένους ὑπὲρ αὐτῶν, οὐ τὴν ἐκείνων γνώμην εἰδὼς ἀλλ' ἡμῖν ἐνδεῖξασθαι βουλόμενος, ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἓν τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.* Isokrates also will dem Volksglauben die Stütze, die er an Homer hat, entziehn; selbst Homer habe den Göttern die Allwissenheit nicht eigentlich absprechen wollen und können. Aber so fest auf diese Weise bezeugt wird, wie sehr sich das Bewusstsein des gebildeten Griechen gegen eine göttliche Natur straübt, welcher Allwissenheit fehlt, so entschieden findet sich andererseits der Unglaube an dieselbe bezeugt; Xen. Memor. 1, 1, 19. *καὶ γὰρ ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν (ὁ Σωκράτης) ἀνθρώπων οὐχ ὃν τρόπον οἱ πολλοὶ νομίζουσιν· οὗτοι μὲν γὰρ οἴονται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν εἰδέναι, τὰ δ' οὐκ εἰδέναι· Σωκράτης δὲ πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι, τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα.* Zu diesem Volksglauben von einer Mangelhaftigkeit und Beschränktheit des göttlichen Wissens lassen es die Dichter an Belegen nicht fehlen, unter denen etliche sogar von den Gottheiten hergenommen sind, welche für die Quelle der Weissagung gelten. Wir erinnern vor Allem wieder an den Zeus der Prometheussage, sodann an die Sagen von Apollon, der H. Herm. 190 ff. den Dieb seiner Rinder ausforschen, ib. 213 von einem *οἰωνός*, Fragm. Hes. 90 über Ischys Vermählung mit Koronis von einem Raben unterrichtet, Aesch. Ag. 1208 (1167) von Kassandra mit einem Versprechen getaüscht wird. Auch den Erinyen, die von Aeschylus so göttlich gedacht werden, als irgend eine Gottheit, schreibt dieser gleichwohl ein entschiedenes Nichtwissen vom Ausgang ihres Processes mit Orestes und desshalb grosse Besorgniss und Bangigkeit zu, Eum. 745. 747 (737. 739). Pausanias erzählt 8, 42, 2, dass der Versteck der zürnenden Demeter allen Göttern und auch dem Zeus unbekannt gewesen, bis sie zufällig von Pan entdeckt worden sei; ferner 9, 3, 1, dass Zeus keinen Rath gewusst die zürnende Hera zu versöhnen, bis ihm Cithaeron, Fürst in Platää, vorschlägt ihre Eifersucht zu reizen und dies mittelst eines groben Truges bewerkstelligt

wird. Dies sind freilich Lokalsagen; aber sie hätten ohne jenen Widerspruch in der Vorstellung vom göttlichen Wissen nicht aufkommen können.

16. Besitzen aber die Götter auch Weisheit? Schon nach Herod. 3, 108 ist das Gegentheil undenkbar: *καί κως τοῦ θείου ἡ προνοίη, ὥςπερ καὶ οἰκός, ἔστι ἐοῦσα σοφή*. Und worin besteht diese Weisheit? Sie wird gefasst als ein *διαγιγνώσκειν τὸ κράτιστον*, Aristoph. Plut. 579; vgl. Pseudodem. Aristog. 1, 34. *Ἀπόλλων, ὃς ὢν θεὸς καὶ μάντις οἶδε τὸ βέλτιστον*. Diese Erkenntniss des Besten, der besten Mittel zu den besten Zwecken, bethätigen die Götter in der Ordnung des gesammten Weltwesens, in der Einrichtung der menschlichen und thierischen Natur sowohl, welche sie auf das zweckmässigste ausstatten, als in der Aufstellung von Satzungen, durch welche das ganze Thun und Treiben der Menschheit bestimmt geregelt und beherrscht wird. Was die Einrichtung der menschlichen Natur betrifft, so steht mit jener Herodotischen Stelle, die weiterhin von der Zweckmässigkeit gewisser Einrichtungen in der Thierwelt redet, ganz in Einklang, was Xenophon als Sokratische Lehre giebt Memor. 1, 4 und 4, 3. Ja er stellt die Ordnung und Harmonie des ganzen Weltgebaüdes als ein Werk der Götter dar, ib. 1, 4, 8. 9. Und was jene Satzungen angeht, so heissen sie *θεσμοὶ τῶν θεῶν*, Cyrop. 1, 6, 6. Ferner spricht Antiphon 1, 3 von Gesetzen, welche man *παρὰ τῶν θεῶν* und von den Vorältern überkommen habe, und Pseudodem. Aristog. 1, 16 nennt das Gesetz gerade zu ein *εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν*. Wer kennt nicht die von Soph. OR. 838 (865) ff. gepriesenen *ἄγραφοι νόμοι*, die nicht irdischer Natur, sondern im Himmel gezeugt sind, von welchen wir bei Xen. Mem. 4, 4, 19 folgendes lesen: *Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ἔφη, ὦ Ἱππία, νόμους; Τούς γ᾽ ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους. Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν, ἔφη, ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὺς ἔθεντο; Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, οἵ γε οὔτε συνελθεῖν ἅπαντες ἂν δυνηθεῖεν οὔτε ὁμόφωνοί εἰσι; Τίνας οὖν, ἔφη, νομίζεις τεθεικέναι τοὺς νόμους τούτους; Ἐγὼ μέν, ἔφη, θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι*, welche dann aufgezählt werden, ohne dass wir jetzt näher auf sie eingehen können, indem ihre Erwähnung hier nur eine vorlaüfige und ein

Erweismittel für das Vorhandensein eines Glaubens an die göttliche Weisheit ist. Diese ist nach Xen. Mem. 1, 4, 17 ἡ ἐν παντὶ φρόνησις, und wenn auch dieser Ausdruck schon über den Volksglauben hinausgeht, nicht minder auch, was Plat. Hipp. m. 289 B den Sokrates nach Heraklit sagen lässt, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, so gehören um so mehr die Rechtfertigungen göttlicher Weisheit hieher, welche menschlicher Thorheit gegenüber der griechische Geist in so schönen Geschichten für alle Zeiten ausgeprägt hat. Die berühmteste von allen ist die von Crösus, Herod. 1, 91; Xen. Cyrop. 7, 2, 15 ff., nicht minderer Berühmtheit würdig die Rechtfertigung des Branchidenorakels gegen Aristodikus von Kyme, Her. 1, 159. Den Gott, der auf Befragen den Kymäern gerathen hat, den Lyder Paktyes, einen ἱκέτης, an die Perser auszuliefern, versucht Aristodikus, indem er die Nester der im Tempel sich bergenden Vögel ausnimmt. Der Gott wirft ihm seine Ruchlosigkeit vor: τοὺς ἱκέτας μου ἐκ τοῦ νηοῦ κεραΐζεις; Aristodikus glaubt sich treffend zu vertheidigen und den Gott selbst eines Frevels zu überführen, indem er sagt: ὦ ᾽ναξ, αὐτὸς μὲν οὕτω τοῖσι ἱκέτῃσι βοηθέεις, Κυμαίους δὲ κελεύεις τὸν ἱκέτην ἐκδιδόναι; Da erwidert der Gott: καὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὡς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἱκετέων ἐκδόσιος ἔλθητε ἐπὶ τὸ χρηστήριον. Man vergleiche, wie nach Her. 2, 133 und 152 das Leto-Orakel in Buto seine Weisheit gegen die ägyptischen Könige Mycerinus und Psammitich rechtfertigt.

17. Es ist unverkennbar, dass mit diesem Allen über Homers Erkenntniss göttlicher Weisheit hinausgegangen wird. Ihm ist dieselbe wesentlich noch Klugheit, Erfindung guten Rathes in einzelnen Fällen, und von νόμοις ἀγράφοις, von sittlichen Instituten, obwohl er deren göttlichen Ursprung ahnet, ist bei ihm nie so die Rede, dass sie zurückgeführt würden gerade auf die σοφία der Götter *). Noch weniger kennt er eine Vorsehung, ein providentielles Walten der

*) Σοφία kommt bei Homer nur einmal, Il. ο, 412, σοφός nie vor, und das Substantivum nur im Sinne von Geschicklichkeit; vgl. Schol. Ven. zu der Stelle.

Götter; vgl. H. Th. I, 28. Wir fragen nun: hat sich in dieser Periode der Volksglaube zum Begriff einer Vorsehung erhoben und die Weisheit der Götter bis zu einer planmässigen, ein Ziel anstrebenden Leitung der menschlichen Dinge gesteigert? Mit einem Worte: weiss der Grieche von einer göttlichen Weltregierung? Da diese nicht denkbar ist, ohne dass in die Gottheit sittliche Eigenschaften gesetzt werden, so müssen wir vor Allem erforschen, was für sittliche Eigenschaften die Gottheit besitzt und wie weit sich diese der Volksglaube entwickelt denkt. Bisher erörterten wir blos die ontologischen Eigenschaften der Gottheit, die ihr zukommen, weil sie ein menschlich geartetes Einzelwesen aber unsterblich ist. Es zeigte sich überall, dass der *ἄνθρωπος ἀθάνατος* an diesem Zwiespalt seiner Natur leidet, dass ihm die Menschenartigkeit gefährdet, was ihm die Unsterblichkeit zutheilt. Indem wir uns aber auf sittlichen Boden begeben, tritt uns eine Eigenschaft der Gottheit entgegen, welche nicht blos auf deren ontologischem Wesen beruht, sondern bezeugt wird vom menschlichen Gewissen. Indem dasselbe den Menschen bösen Thuns und Wollens überführt und ihn zugleich eine Macht spüren lässt, welche sich gegen das Böse kehrt, so setzt er in seine Gottheit die Eigenschaft der Gerechtigkeit, zu allernächst und mit grösster Entschiedenheit und stets sich erneuernder Ueberzeugung die der strafenden.

18. Wenn der ans Ende der Entwicklung des griechischen Lebens gestellte Pausanias das Amt, die Thätigkeit der Götter bestimmen will, so sagt er 8, 37, 8, ihr Geschäft sei *ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν εἰς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς·* dieser Glaube findet sich von Homer an in den manchfaltigsten Formen bezeugt; wir geben im Folgenden blos eine Auswahl von Stellen in chronologischer Ordnung. Hes. Opp. 238. *οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα, τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς.* Theogn. 327. *ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἕπονται θνητοῖς, Κύρνε· θεοὶ δ' οὐκ ἐθέλουσι φέρειν.* Aesch. S. Th. 483 (464). *ὡς δ' ὑπέραυχα βάζουσιν ἐπὶ πτόλει μαινομένᾳ φρενί, τῶν νιν Ζεὺς νεμέτωρ ἐπίδοι κοταίνων.* Soph. Philoct. 594 (602). *θεῶν βία καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ' ἀμύνουσιν κακά.* Eur. Orest. 1354. *διὰ δίκας*

ἔβα θεῶν νέμεσις ἐς Ἑλέναν· Heracl. 387. τῶν φρονημάτων ὁ Ζεὺς κολαστὴς τῶν ἄγαν ὑπερφρόνων· Electr. 1169. νέμει τοι δίκαν θεός, ὅταν τύχῃ. Herod. sagt 2, 120 in Bezug auf Troja's Untergang: τοῦ δαιμονίου παρασκευάζοντος ὅκως πανωλεθρίῃ ἀπολόμενοι καταφανὲς τοῦτο τοῖσι ἀνθρώποισι ποιήσωσι, ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. Thuc. 1, 128, 1. οἱ Λακεδαιμόνιοι ἀναστήσαντές ποτε ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ποσειδῶνος ἀπὸ Ταινάρου τῶν Εἱλώτων ἱκέτας ἀπαγαγόντες διέφθειραν· διὸ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς νομίζουσι *) τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ. Xenoph. Hist. gr. 5, 4, 1. πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις ἔχοι καὶ ἄλλα λέγειν καὶ Ἑλληνικὰ καὶ βαρβαρικά, ὡς θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιούντων ἀμελοῦσι. Νῦν γε μὴν λέξω τὰ προκείμενα, und nun wird die Strafe berichtet, welche Sparta für den an Theben durch Wegnahme der Kadmea verübten Frevel erleiden musste. Dagegen heisst es bei Isocr. 14, 28 in Bezug auf Theben: οὗτοι δὲ τηλικαύτην πόλιν οἰκοῦντες οὐδὲ κοινοὺς (neutral) σφᾶς αὐτοὺς παρασχεῖν ἐτόλμησαν, ἀλλ' εἰς τοῦτ' ἀνανδρίας καὶ πονηρίας ἦλθον, ὥστ' ὤμοσαν ἦ μὴν ἀκολουθήσειν μετ' ἐκείνων (τῶν Λακεδ.) ἐφ' ὑμᾶς (τοὺς Ἀθην.) τοὺς διασώσαντας τὴν πόλιν αὐτῶν· ὑπὲρ ὧν δόντες τοῖς θεοῖς δίκην καὶ τῆς Καδμείας καταληφθείσης ἠναγκάσθησαν ἐνθάδε καταφυγεῖν. Lycurg. Leocr. 93. ὁ δέ γε θεὸς ὀρθῶς ἀπέδωκε τοῖς ἠδικημένοις κολάσαι τὸν αἴτιον. Und zum deutlichen Beweis, dass derselbe Glaube an die göttliche Strafgerechtigkeit das griechische Volk im letzten wie im ersten Stadium seiner Entwicklung durchdrungen hat, braucht Pausanias mit unverkennbarer Absichtlichkeit an vielen Stellen, vgl. vornehmlich 3, 4, 5, für den göttlichen Zorn gegen den Sünder das Wort μήνιμα wieder, welches, wenn auch mit einer Modifikation der grammatischen Bedeutung [5]), schon Homer gebraucht, die dazwischen liegende Gräcität aber wenigstens in Prosa vergessen hatte.

---

*) Νομίζουσι, charakteristisch für des Thucydides persönliche Ansicht, welcher zwar die Gerechtigkeit der Götter gewiss nicht bestreitet, aber es dahin gestellt lässt, ob das Erdbeben gerade eine Bestrafung jener Unthat ist.

Damit aber die Bedeutung dieses Glaubens für das religiöse Bewusstsein der Griechen sicher und vollständig erkannt werde, müssen wir alle die Vorstellungen entwickeln, welche mit ihm gesetzt sind und in der griechischen Weltanschauung zur Geltung kommen. Giebt es eine göttliche Strafgerechtigkeit, so muss sie sich an dem Sünder offenbaren; somit ist diesem die Strafe gewiss. Soph. OC. 275. *ἡγεῖσθε δὲ βλέπειν μὲν αὐτοὺς* (τοὺς θεούς) *πρὸς τὸν εὐσεβῆ βροτῶν, βλέπειν δὲ πρὸς τοὺς δυσσεβεῖς· φυγὴν δέ του μήπω γενέσθαι φωτὸς ἀνοσίου βροτῶν.* Eur. Fr. inc. 838. *συγγνώμονάς τοι τοὺς θεοὺς εἶναι δοκεῖς, ὅταν τις ὅρκῳ* (Meineid) *θάνατον ἐκφυγεῖν θέλῃ, ἢ δεσμὸν ἢ βίαια πολεμίων κακά, ἢ παισὶν αὐθένταισι κοινωνῇ δόμων* (oder mit Kindern, welche Mörder sind, in einem Hause wohnt). *Ἠ τἄρα θνητῶν εἰσὶν ἀσυνετώτεροι, εἰ τἀπιεικῆ πρόσθεν ἡγοῦνται δίκης.* Herod. 5, 56 in einem Orakel: *οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.* Xen. Anab. 2, 5, 7. *ὅςτις δὲ τούτων* (τῶν ὅρκων) *σύνοιδεν ἑαυτῷ παρημεληκώς, τοῦτον ἐγὼ οὔποτ' ἂν εὐδαιμονίσαιμι.* Pausan. 10, 2, 2 macht bei dem Bericht vom Tode des phocischen Tempelraübers Philomelus mit Absicht bemerklich, dass ihn, durch göttliche Fügung natürlich, genau dieselbe Strafe getroffen, die er nach menschlichem Rechte verwirkt gehabt hatte; *ὁ Φιλόμηλος ῥίπτει τε αὐτὸν ἐν τῇ φυγῇ κατὰ ὑψηλοῦ καὶ ἀποτόμου κρημνοῦ καὶ ἀφίησιν οὕτω τὴν ψυχήν· ἐτέτακτο δὲ καὶ ἄλλως τοῖς Ἀμφικτυόσιν ἐς τοὺς συλῶντας αὕτη ἡ δίκη.* In einem Falle, wo Herodot die für einen Frevel verhängte Strafe nicht zu nennen weiss, hebt er dies ausdrücklich hervor; so sicher glaubt er werde von ihm die Angabe der erfolgten Bestrafung erwartet; 7, 133. *ὅ τι δὲ τοῖσι Ἀθηναίοισι ταῦτα ποιήσασι τοὺς κήρυκας συνήνεικε ἀνεθέλητον γενέσθαι, οὐκ ἔχω εἶπαι, πλὴν ὅτι σφέων ἡ χώρη καὶ ἡ πόλις ἐδηϊώθη· ἀλλὰ τοῦτο οὐ διὰ ταύτην τὴν αἰτίην δοκέω γενέσθαι.*

19. Es ist aber die Strafgerechtigkeit eine so ganz wesentliche Eigenschaft der Götter, dass man, wenn sie sich nicht thatsächlich offenbarte, am Dasein der Götter und somit an allem Kultus irre werden müsste. Was bei Luc. Jup. trag. 37 der Gotteslaügner Damis zu seinem Gegner Timocles mit Hohn sagt: *καίτοι οὐχ ὁρῶ, ἥντινα ἂν ἄλλην ἐπίδειξιν*

τῆς αὐτῶν προνοίας μεῖζω ἐξενεγκεῖν ἠδύναντο ἢ σὲ κακὸν κακῶς ἐπιτρίψαντες, klingt, von Homer an, im ganzen Alterthume wieder: wenn die Götter nicht strafen, so existiren sie nicht; aber so gewiss sie existiren, so gewiss strafen sie. Bei Hom. Od. ω, 351 hat der alte Laertes, als er die Bestrafung der Freier vernommen hat, gerufen: ἦ ῥα ἔτ᾽ ἔστε θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν. Und Soph. Electr. 810 (824) ruft der Chor: ποῦ ποτε κεραυνοὶ Διός, ἢ ποῦ φαέθων Ἅλιος, εἰ ταῦτ᾽ ἐφορῶντες κρύπτουσιν ἕκηλοι; d. i. die Blitze des Zeus sind ein Wahn, Helios ist nicht der allsehende Gott, wenn sie den Frevel Klytämnestra's ruhig ansehen und vertuschen. Vgl. OC. 620 (621). ἵν᾽ οὑμὸς εὕδων καὶ κεκρυμμένος νέκυς ψυχρός ποτ᾽ αὐτῶν θερμὸν αἷμα πίεται, εἰ Ζεὺς ἔτι Ζεὺς χὠ Διὸς Φοῖβος σαφής. Und im OR. 867 (895) heisst es: εἰ γὰρ αἱ τοιαίδε πράξεις τίμιαι, τί δεῖ με χορεύειν, quid opus est cultu reverentiaque deorum? Man lese das ganze Chorlied, dessen zweite Gegenstrophe Schneidewin sachlich so wiedergiebt: wird nicht als warnendes Beispiel für Jedermann kund, dass Jokaste's Frevel an göttlichen Orakeln nicht ungestraft bleibt, so werde ich zu den Orakelstätten nicht mehr wallfahrten. Möge Zeus den Frevel ahnden; denn sonst schwindet die Ehre der Götter, ἔρρει τὰ θεῖα, wie Sophokles sagt. Einen thatsächlichen Beleg für dieses ἔῤῥει τὰ θεῖα giebt die bei Phylarch. Fr. 23 erzählte Geschichte. Danae, eine Sclavin, früher Geliebte Sophrons, verräth demselben den Mordanschlag, den ihre Gebieterin, die Königin von Syrien Laodice, die früher schon ihren Gemahl umgebracht hat, auch auf ihn macht. Jene wird auf der letzteren Befehl von einem Felsen herabgestürzt; auf dem Weg zum Tode sagt sie: δικαίως οἱ πολλοὶ καταφρονοῦσι τοῦ θείου, ὅτε ἐγὼ μὲν τὸν γενόμενόν μοι ἄνδρα σώσασα τοιαύτην χάριτα παρὰ τοῦ δαιμονίου λαμβάνω, Λαοδίκη δὲ τὸν ἴδιον (ἄνδρα) ἀποκτείνασα τηλικαύτης (βασιλικῆς) τιμῆς ἀξιοῦται.

Aber trotz solcher Ausnahme gilt das Gesetz, kraft dessen die Gottheit ihr Strafamt verwaltet, für so unverbrüchlich, dass sie sich wie man annimmt eher entschliesst, mit dem Bösen auch den Unschuldigen zu verderben, wenn das Geschick diese beiden in untrennbare Verbindung bringt, als den Sünder um des Guten willen zu begnadigen. Hes. Opp.

240. *πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα, ὅςτις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάαται· τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων.* Und in weiterer Ausführung ib. 260 geht die beleidigte Dike zu ihrem Vater Zeus und *γηρύετ' ἀνθρώπων ἄδικον νόον, ὄφρ' ἀποτίσῃ δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἳ λυγρὰ νοεῦντες ἄλλῃ παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.* Vgl. Pind. Pyth. 3, 35. *καὶ γειτόνων πολλοὶ ἐπαῦρον, ἁμᾶ δ' ἔφθαρεν.* Nicht selten kehrt im Alterthume das Bild wieder, das für dieses Verhältniss Aeschylus braucht S. Th. 602 (583). *ξυνειςβὰς πλοῖον εὐσεβὴς ἀνὴρ ναύταισι θερμοῖς καὶ πανουργίᾳ τινὶ ὄλωλεν ἀνδρῶν σὺν θεοπτύστῳ γένει·* vgl. Antiphon 5, 82. *οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλο τι μίασμα ἔχοντες συνειςβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὑτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς·* man lese die ganze Stelle, zu welcher Maetzner ausser dem bekannten Horazischen vetabo qui Cereris sacrum etc. (Od. 3, 2, 26) auch Eurip. Electr. 1349 und Suppl. 228 anführt.

20. Aber nicht blos gewiss, sondern auch schnell ereilt den Frevler die Strafe. Aesch. Fragm. 363 H. 268 Dind. *τό τοι κακὸν ποδῶκες ἔρχεται βροτοῖς κατ' ἀμπλάκημα τῷ περῶντι τὴν θέμιν.* Soph. Antig. 1084 (1103). *συντέμνουσι γὰρ* (Schol. *συντόμως βλάπτουσι*) *θεῶν ποδώκεις τοὺς κακόφρονας βλάβαι.* Aristoph. Thesmoph. 686 D. 685 Eng. *τὰ παράνομά τε τά τ' ἀνόσια παραυτὰ* (i. e. *παραυτίκα*) *τίνεται θεός* (so nach Hermann bei Enger). Lys. Fragm. 35 (73. 74 Sauppe). *τοῖς λίαν ὑβριστικῶς πρὸς τὰ θεῖα διακειμένοις οὐκ εἰς τοὺς παῖδας ἀποτίθενται* (*οἱ θεοί*) *τὰς τιμωρίας, ἀλλ' αὐτοὺς κακῶς ἀπολλύουσι.* Allein dem Glauben an die Schnelligkeit der Bestrafung widerspricht die Erfahrung. Daher finden sich zahlreichere und nachdrückliche Zeugnisse für den Glauben, dass die Strafe gewiss, wenn auch spät zu gewärtigen ist, worüber Plutarch das bekannte Buch de sera numinis vindicta geschrieben hat. Vgl. Solon 4, 15 B. 2, 15 Schn. *Δίκη — σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα, τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτισομένη·* id. 13, 25 (11 Schn.) *τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἑκάστῳ, ὥςπερ θνητὸς ἀνήρ, γίγνεται ὀξύχολος· αἰεὶ δ' οὔ ἑ λέληθε διαμπερές, ὅςτις ἀλιτρὸν θυμὸν*

ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη. Aesch. Suppl. 732 (702). χρόνῳ τοι κυρίῳ τ' ἐν ἡμέρᾳ θεοὺς ἀτίζων τις βροτῶν δώσει δίκην. Choeph. 650 (637). τίνει μύσος χρόνῳ κλυτὰ βυσσόφρων Ἐρινύς. Aesch. Fr. 269 (364). ὁρᾷς δίκην ἄναυδον, οὐχ ὁρωμένην εὕδοντι καὶ στείχοντι καὶ καθημένῳ· ἑξῆς δ' ὀπηδεῖ δόχμιον, ἄλλοθ' ὕστερον. Soph. OC. 1521 (1536). θεοὶ γὰρ εὖ μὲν ὀψὲ δ' εἰςορῶσ', ὅταν τὰ θεῖ' ἀφείς τις εἰς τὸ μαίνεσθαι τραπῇ. Eur. Fr. inc. 837. οὔτοι προσελθοῦσ' ἡ Δίκη σε — μὴ τρέσῃς — παίσει πρὸς ἧπαρ, οὐδὲ τῶν ἄλλων βροτῶν τὸν ἄδικον, ἀλλὰ σῖγα καὶ βραδεῖ ποδὶ στείχουσα μάρψει τοὺς κακούς, ὅταν τύχῃ, welchen Gedanken der Dichter ausführt in den Bacch. 873 ff. Auch bei den Rednern finden sich gleichlautende Aeusserungen vor; Isocr. 18, 3. ἵν' οἱ τολμῶντες μνησικακεῖν (der Amnestie und dem Vertrage von 403 zuwider) μὴ μόνον ἐπιορκοῦντες ἐξελέγχοιντο μηδὲ τὴν παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν ὑπομένοιεν, ἀλλὰ καὶ παραχρῆμα ζημιοῖντο· man sieht, die göttliche Strafe wird als eine zögernde gedacht, und ihr steht die menschliche als eine sofort erfolgende gegenüber, genau wie es Lys. 6, 20 heisst: οὐ γὰρ ὁ θεὸς παραχρῆμα κολάζει, ἀλλ' αὕτη μέν ἐστιν ἀνθρωπίνη δίκη. Derselbe sagt ib. 33. μὴ γὰρ οἴεσθε, ὦ ἄνδρες δικασταί, εἰ ὑμεῖς βούλεσθε τὰ τούτῳ πεποιημένα ἐπιλαθέσθαι, καὶ τοὺς θεοὺς ἐπιλήσεσθαι. Denn ἡ παρὰ τῶν θεῶν τιμωρία ist βέβαιος, zuverlässig, wie derselbe Lysias 12, 96 wenigstens indirekt sagt. Ja die welthistorische Niederlage der Spartaner bei Leuktra wird nach Xen. Hist. gr. 6, 4, 7 vgl. Diod. Sic. 15, 54 wenigstens zum Theil als die Strafe eines in alter Zeit von Spartanern an Ort und Stelle begangenen Frevels betrachtet.

21. Allein die Erfahrung schien auch diesem Glauben zu widersprechen; denn mancher Frevler erlitt gar keine Strafe. Isocr. 8, 120 sagt: ἀνὴρ — ἀσεβὴς καὶ πονηρὸς τυχὸν ἂν φθάσειε τελευτήσας πρὶν δοῦναι δίκην τῶν ἡμαρτημένων (ein Satz, der gegen Andocides angewendet werden konnte, wie dieser 1, 137 seine Rettung aus grossen Gefahren zur See als einen Beweis seiner Unschuld brauchte, während seine Gegner behaupteten, mit dieser Rettung sei er vielmehr blos für das Gericht aufgespart worden; man lese die ganze interessante Stelle §. 137—139). Soll also der

Glaube an die Strafgerechtigkeit der Götter gewahrt bleiben, so muss entweder angenommen werden, dass für den Frevler ein Anderer büsst, oder dass ihm zu anderer Zeit und an einem anderen Orte sein Recht widerfährt. Beides ist angenommen, in eine Art von Lehrform gefasst und so zu sagen ein Dogma geworden.

22. Für den Frevler, der stirbt, bevor er gestraft wird, leidet ein Anderer. Natürlich nicht jedweder Andere, sondern nothwendig ein solcher, der mit dem Frevler in so naher Verbindung steht, dass er als dessen natürlicher Vertreter betrachtet werden kann. In diesem Verhältniss steht der Sohn zum Vater, die Kinder zu den Aeltern. Daher steht der Glaube fest, dass die Kinder anstatt des Vaters büssen und dass die Strafe, welche dieser nicht erlitten hat, von ihnen getragen werden muss. Homer nun weiss hievon noch nichts; auch bei Hesiod ist die Strafe, welche die Kinder des Frevlers trifft, nicht irgend ein einzelnes Leid, sondern das Herabkommen des Stammes; Opp. 282. *ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῇ, τοῦ δέ τ᾽ ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται· ἀνδρὸς δ᾽ εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.* Aber Solon fährt in der oben §. 20 schon angeführten Stelle 13 (11), 20 also fort: *ἀλλ᾽ ὁ μὲν αὐτίκ᾽ ἔτισεν, ὁ δ᾽ ὕστερον· ἢν δὲ φύγωσιν αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ᾽ ἐπιοῦσα κίχῃ, ἤλυθε πάντως αὖθις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω* (so Bergk mit Pierson). Hiezu Theogn. 205. *ἀλλ᾽ ὁ μὲν αὐτὸς ἔτισε κακὸν χρέος οὐδὲ φίλοισιν ἄτην ἐξοπίσω παισὶν ὑπερκρέμασεν, ἄλλον δ᾽ οὐ κατέμαρψε δίκη.* Man lese ferner Aesch. Suppl. 433—437 (417—420). *ἴσθι γάρ, παισὶ τάδε καὶ δόμοις, ὁπότερ᾽ ἂν κτίσῃς, μένει δορὶ τίνειν* (so Herm.) *ὁμοίαν θέμιν. Τάδε φράσαι δίκαια Διόθεν κράτη·* vgl. Eum. 934 (921). *τὰ γὰρ ἐκ προτέρων ἀπλακήματά νιν πρὸς τάσδ᾽ ἀπάγει,* den Menschen zu den strafenden Erinyen. Einfach heisst es bei Eur. Fr. inc. 949. *τὰ τῶν τεκόντων σφάλματ᾽ εἰς τοὺς ἐκγόνους θεοὶ τρέπουσι·* vgl. Hippol. 826 ff. Dieselbe Lehre bezeugen Xen. Hist. gr. 7, 4, 34. *ὡς οὐ χρὴ τοῖς ἱεροῖς χρήμασι χρῆσθαι οὐδὲ καταλιπεῖν εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον τοῖς παισὶν ἔγκλημα τοῦτο πρὸς τοὺς θεούς,* Lysias 6, 20. *ὁρῶν καὶ ἑτέρους ἠσεβηκότας χρόνῳ δεδωκότας δίκην καὶ*

τοὺς ἐξ ἐκείνων δια τὰ τῶν προγόνων ἁμαρτήματα, Lycurg. Leocr. 79, τοὺς δὲ θεοὺς οὔτ᾽ ἂν ἐπιορκήσας τις λάθοι οὔτ᾽ ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ᾽ αὐτῶν τιμωρίαν, ἀλλ᾽ εἰ μὴ αὐτός, οἱ παῖδές γε καὶ τὸ γένος ἅπαν τοῦ ἐπιορκήσαντος μεγάλοις ἀτυχήμασι περιπίπτει. Sie wird auch bestätigt vom Orakel; Herod. 1, 91. Κροῖσος δέ (sagt die Pythia) πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε, ὃς ἐὼν δορυφόρος Ἡρακλειδέων, δόλῳ γυναικηΐῳ ἐπισπόμενος, ἐφόνευσε τὸν δεσπότεα, καὶ ἔσχε τὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδέν οἱ προσήκουσαν· was ferner Herod. 6, 86 die Pythia sagen lässt, zieht Paus. 2, 18, 2 folgendermassen ins Kurze: ἡ Πυθία Γλαύκῳ τῷ Ἐπικύδους Σπαρτιάτῃ βουλεύσαντι ἐπίορκα ὀμόσαι καὶ τοῦδε εἶπεν ἐς τοὺς ἀπογόνους κατιέναι τὴν δίκην. Besonders merkwürdig aber ist, wie Herodot die 7, 134—137 erzählten Ereignisse betrachtet. Sperthias und Bulis, spartanische Männer, gehn freiwillig nach Susa, um den von Sparta an den persischen Herolden verübten Frevel zu sühnen, da Sparta vom Zorne des Heros der Herolde Talthybius heimgesucht ist. Xerxes nimmt die Sühne ihres Lebens nicht an und sie kehren nach Sparta zurück. Da hört zwar der Zorn des Talthybius für den Augenblick auf; aber lange Zeit nachher im peloponnesischen Kriege wacht er wieder auf und fordert blutigen Vollzug der Sühne. Nämlich die Söhne des Sperthias und Bulis, von den Spartanern als Boten nach Asien gesendet, fallen den Athenern in die Hände und werden von diesen hingerichtet. Τοῦτό μοι ἐν τοῖσι θειότατον φαίνεται γενέσθαι, sagt Herodot. Dass der Zorn des Talthybius endlich an Boten ausgeht und nicht eher beschwichtigt wird, als eine blutige Sühne erfolgt, das, meint er, τὸ δίκαιον οὕτω ἔφερε· dass aber diese Sühne gerade die Söhne der verschont gebliebenen Männer traf, daraus wird ihm klar, ὅτι θεῖον ἐγένετο τὸ πρῆγμα ἐκ τῆς μήνιος *).

23. Der Frevler, welcher im irdischen Leben nicht büsst, wird nach dem Tode bestraft in der Unterwelt. Bei Homer findet sich diese Vorstellung erst im Keime; vgl. meine Anmerkung zu Il. γ, 278 p. 256; bei Pindar und

*) Wie sich Plutarch diese Lehre zurecht legt, sehe man bei ihm selbst in der Schrift de sera num. vind. c. 12 ff.

Aeschylus ist sie vollkommen ausgebildet. Pind. Olymp. 2, 58. *τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ.* Aesch. Eum. 267 (264). *καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάνασ' ἀπάξομαι κάτω, ἀντίποιν' ὡς τίνῃς ματροφόνου δύας. — Ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν, ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' οὐκ εὐσεβῶν ἢ τοκέας φίλους, ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια. — Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.* Dieser Hades ist jener *Τίς* in der pindarischen Stelle; die Erinyen sind als die Vollzieherinnen seiner Strafurtheile zu denken; Eum. 334 (332). *τοῦτο γὰρ λάχος διανταία Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν, θνατῶν τοῖσιν αὐτουργίαι ξυμπέσωσιν μάταιοι, τοῖς ὁμαρτεῖν, ὄφρ' ἂν γᾶν ὑπέλθῃ· θανὼν δ' οὐκ ἄγαν* (al. *ἀρᾶν*) *ἐλεύθερος.* Von nun an werden *αἱ ὑπὸ γῆς τιμωρίαι λεγόμεναι* (Plat. Legg. X p. 880 E) vom Volke allgemein geglaubt; vgl. Plat. Rep. X p. 615 A ff., Pseudoplat. Axioch. p. 371 E und Pseudodem. Aristog. 1, 53, wo von einem Frevler geredet wird, *ὃν οὐδὲ τῶν ἐν Ἅιδου θεῶν εἰκός ἐστι τυχεῖν ἵλεων, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀσεβεῖς ὠσθῆναι διὰ τὴν πονηρίαν τοῦ βίου.* Ja Pausanias sagt 8, 2, 2, zu seiner Zeit, wo die Schlechtigkeit so sehr und so allgemein überhand genommen, dass sich die Götter, die vor Zeiten mit den Menschen verkehrt und sichtbar belohnt oder gestraft hätten, völlig aus der Welt zurückzögen, werde auch der Zorn der Götter lediglich für das jenseitige Leben aufgespart; *καὶ ἀδίκοις τὸ μήνιμα τὸ ἐκ τῶν θεῶν ὀψέ τε καὶ ἀπελθοῦσιν ἐνθένδε ἀπόκειται* *).

24. Nach diesem Allen ist es blos consequent, das Gesetz der göttlichen Strafgerechtigkeit als ein ewig geltendes, uraltes, von Zeus selbst gewährleistetes Princip der Weltordnung hinzustellen. Aesch. Fragm. 267 (362). *δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται*, vgl. Soph. Fr. 223. *τὸν δρῶντα γάρ τι καὶ παθεῖν ὀφείλεται·* Choeph. 309 (306). *ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω· τοὐφειλόμενον πράσσουσα Δίκη μέγ' ἀϋτεῖ· ἀντὶ δὲ πληγῆς*

---

*) Alles Weitere über die Zustände des Menschen im Jenseits behandeln wir unten Abschnitt VII. Hier gilt es blos die Thatsache des Glaubens an jenseitige Strafe zu constatiren.

φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω. Δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ. Agam. 1563 (1530). *μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς παθεῖν τὸν ἔρξαντα*, wo *ἐν χρόνῳ* zu *παθεῖν* gehört. Dieses Vergeltungsgesetz heisst Suppl. 437 (420) *δίκαια Διόθεν κράτη*, justa imperia a Jove profecta. Es wird also zurückgeführt auf Zeus, der schon bei Homer Il. *α*, 238 Hesiod Opp. 276 die Quelle alles Rechts ist. Somit gehört es unter die *νόμοι ὑψίποδες*, von denen Sophokles OR. 838 (865) spricht, die nicht von Menschen sondern im Olympus gezeugt und daher ewiger Natur sind, in welchen die Gottheit selbst mächtig waltet: v. 845 (871). *μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει.* Dem der Gottheit selbst entstammten Gesetze ist sein Ursprung nicht fremd geworden, sondern wohnt und waltet in ihm als der Kern seines Wesens.

25. Der strafenden Gerechtigkeit der Götter entspricht ihre belohnende, nur dass die Lehre von dieser um ein merkliches weniger ausgebildet erscheint. Belohnt wird die Frömmigkeit, zu welcher insbesondere die Eidestreue gehört, sodann die mit jener eng zusammenhängende *σωφροσύνη*, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit. Nehmen wir zuerst diejenigen Zeugnisse, in welchen die Lehre als Princip ausgesprochen ist. Schon Hymn. Aphrod. 20 wird unter demjenigen, was der jungfraülichen Artemis gefällt, eine Stadt gerechter Männer genannt; ausführlich aber schildert den Segen der Gerechtigkeit Hes. Opp. 225—237.

Οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
Τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν·
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

Aesch. Eum. 725 (717) fragt Apollon den Chor: *οὔκουν δίκαιον τὸν σέβοντ' εὐεργετεῖν, ἄλλως τε πάντως χὤτε*

δεόμενος τύχοι; Und Suppl. 403 (387) heisst Zeus *ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.* Ag. 951 (918). *τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς θεὸς πρόσωθεν εὐμενῶς προςδέρκεται.* Bündig Soph. Aj. 132. *τοὺς δὲ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς.* Vgl. Eur. Electr. 1345 und besonders Fr. Hippol. 447. *ὦ μάκαρ, οἵας ἔλαχες τιμάς, Ἱππόλυθ' ἥρως, διὰ σωφροσύνην· οὔποτε θνητοῖς ἀρετῆς ἄλλη δύναμις μείζων· ἦλθε γὰρ ἢ πρόσθ' ἢ μετόπισθεν τῆς εὐσεβίας χάρις ἐσθλή.* Ist dem also, so gründen sich die guten Hoffnungen des Menschen auf seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit; er ist der Belohnung derselben gewiss. Eur. Alc. 615. *πρὸς δ' ἐμῇ ψυχῇ θάρσος ἥσται θεοσεβῆ φῶτα κεδνὰ πράξειν.* Isocr. 15, 282. *χρὴ δὲ καὶ νῦν πλέον ἔχειν ἡγεῖσθαι καὶ πλεονεκτήσειν νομίζειν παρὰ μὲν τῶν θεῶν τοὺς εὐσεβεστάτους κ. τ. λ.*; id. 8, 35. *πάντων δ' ἀλογώτατον πεπόνθασιν, ὅσοι κάλλιον μὲν ἐπιτήδευμα νομίζουσιν εἶναι καὶ θεοφιλέστερον τὴν δικαιοσύνην τῆς ἀδικίας, χεῖρον δ' οἴονται βιώσεσθαι τοὺς ταύτῃ χρωμένους τῶν τὴν πονηρίαν προῃρημένων.* Vgl. Isocr. Fragm. III, 8 p. 277 Bens. *ἐρωτηθείς, τίνι οἱ φιλόπονοι τῶν ῥαθύμων διαφέρουσιν, εἶπεν, ὡς οἱ εὐσεβεῖς τῶν ἀσεβῶν, ἐλπίσιν ἀγαθαῖς·* hiezu Xen. Hist. gr. 3, 4, 18. *ὅπου γὰρ ἄνδρες θεοὺς μὲν σέβοιντο, τὰ δὲ πολεμικὰ ἀσκοῖεν, πειθαρχεῖν δὲ μελετῷεν, πῶς οὐκ εἰκὸς ἐνταῦθα πάντα μεστὰ ἐλπίδων ἀγαθῶν εἶναι.* Die Hoffnungen sind um so zuverlässiger und der Erfüllung näher, je mehr die treue Verehrung der Götter bei dem Menschen Grundton des ganzen Lebens und nicht blos ein Rettungsmittel ist, zu dem er in der Noth seine Zuflucht nimmt. Pseudodem. 11, 16. *ἔτι δὲ τοσούτῳ πλείους ἀφορμὰς αὐτοῦ (τοῦ Φιλίππου) πρὸς τὴν τῶν θεῶν εὔνοιαν ἔχομεν, ὅσῳ διατελοῦμεν εὐσεβέστερα καὶ δικαιότερα πράττοντες·* vgl. Xen. Hipparch. 9, 9. *εἰκὸς δὲ μᾶλλον ἐθέλειν αὐτοὺς (τοὺς θεούς) συμβουλεύειν τούτοις, οἳ ἂν μὴ μόνον ὅταν δέωνται ἐπερωτῶσι τί χρὴ ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις θεραπεύωσιν ὅτι ἂν δύνωνται τοὺς θεούς,* ganz wie Cyrop. 1, 6, 3 vgl. ib. 8, 1, 23. Ein vorlaüfiges Bild dieser gottbelohnten Frömmigkeit gebe Xen. Symp. 4, 49. *ἐκεῖνο μέντοι ἔγωγε ἡδέως ἂν πυθοίμην, πῶς αὐτοὺς (τοὺς θεούς) θεραπεύων οὕτω φίλους ἔχεις. — Ναὶ μα τὸν Δία, ἔφη ὁ*

Ἑρμογένης, καὶ μάλα εὐτελῶς. Ἐπαινῶ τε γὰρ αὐτοὺς οὐδὲν δαπανῶν (Gebet), ὧν τε διδόασιν ἀεὶ αὖ παρέχομαι (Opfer), εὐφημῶ τε ὅσα ἂν δύνωμαι (Demuth, im Gegensatz zu der übermüthigen μεγαληγορία), καὶ ἐφ᾽ οἷς ἂν αὐτοὺς μάρτυρας ποιήσωμαι, ἑκὼν οὐδὲν ψεύδομαι (Eidestreue, εὐορκία). In Bezug auf das εὐφημεῖν vergleiche man Anab. 6, 1, 18. καὶ ὁ θεὸς ἴσως ἄγει οὕτως, ὃς τοὺς μεγαληγορήσαντας ὡς πλεῖον φρονοῦντας ταπεινῶσαι βούλεται, ἡμᾶς δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχομένους ἐντιμοτέρους ἐκείνων καταστῆσαι. Und hinsichtlich der εὐορκία Xen. Hist. gr. 3, 4, 11. Ἀγησίλαος δὲ μάλα φαιδρῷ τῷ προσώπῳ ἀπαγγεῖλαι Τισσαφέρνει τοὺς πρέσβεις ἐκέλευσεν, ὡς πολλὴν χάριν αὐτῷ ἔχοι, ὅτι ἐπιορκήσας αὐτὸς μὲν πολεμίους τοὺς θεοὺς ἐκτήσατο, τοῖς δ᾽ Ἕλλησι συμμάχους ἐποίησεν. Vgl. Anab. 3, 1, 22; 3, 2, 10. Wir schliessen mit der Anführung einiger Thatsachen, in welchen der Grieche die belohnende Gerechtigkeit der Götter als bestätigt, seinen Glauben als gerechtfertigt erkennt. Nach Pindar Isthm. 8 (7) 38 ff. Nem. 5, 33 ff. vgl. Arist. Nub. 1067 erhält Peleus in seiner Vermählung mit Thetis den Lohn seiner εὐσέβεια und σωφροσύνη. Herod. 2, 141 erzählt die wunderbare Rettung des ägyptischen Priesterköniges Sethon aus der Gefahr vor Sanherib und dass dessen Bildsäule im Hephaestustempel die Aufschrift hat: ἐς ἐμέ τις ὁρέων εὐσεβὴς ἔστω. Nach Xen. Venat. 1, 1 wird Chiron von Apollon und Artemis mit der Kunde des Waidwerks beschenkt διὰ δικαιότητα, nach Isocr. 1, 50 wird, ὡς οἱ μῦθοι λέγουσι καὶ πάντες πιστεύουσι, von den beiden Söhnen des Zeus Herakles und Tantalus der eine διὰ τὴν ἀρετὴν unsterblich gemacht, der andere διὰ τὴν κακίαν mit den härtesten Strafen belegt. Lyc. Leocr. 96 erzählt die schöne Geschichte von dem frommen Sohn in Sicilien, der bei einem Ausbruch des Aetna seinen alten Vater auf den Schultern fortträgt und, durch die Last an schneller Flucht gehindert, von der strömenden Lava ereilt wird. Ὅθεν δή, fährt er fort, καὶ ἄξιον θεωρῆσαι τὸ θεῖον, ὅτι τοῖς ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖς εὐμενῶς ἔχει. Λέγεται γὰρ κύκλῳ τὸν τόπον ἐκεῖνον περιῤῥεῦσαι τὸ πῦρ καὶ σωθῆναι τούτους μόνους. Nach derselben Anschauung, nach welcher Dion. Halic. 2, 72 das glänzende römische Kriegsglück auf den frommen, durch das Fetialrecht geregelten Anfang ihrer

Kriege zurückführt, schreibt Lysias 30, 18 das Glück Athens dem alterthümlich einfachen Opferkultus zu; *οἱ τοίνυν πρόγονοι τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες μεγίστην καὶ εὐδαιμονεστάτην τῶν Ἑλληνίδων τὴν πόλιν παρέδοσαν· ὥςτ' ἄξιον ἡμῖν τὰς αὐτὰς ἐκείνοις θυσίας ποιεῖσθαι καὶ εἰ μηδὲν δι' ἄλλο τῆς τύχης ἕνεκα τῆς ἐξ ἐκείνων τῶν ἱερῶν γεγενημένης.* Ungefähr dieselbe Ansicht vom Glück Athens findet sich bei Paus. 1, 17, 1. *τούτοις δέ* (*τοῖς Ἀθην.*) *οὐ τὰ ἐς φιλανθρωπίαν μόνον καθέστηκεν, ἀλλὰ καὶ ἐς θεοὺς εὐσεβεῖν ἄλλων πλέον· — δῆλά τε ἐναργῶς, ὅσοις πλέον τι ἑτέρων εὐσεβείας μέτεστιν, ἴσόν σφισι παρὸν τύχης χρηστῆς.* Vollständig fasst die Summa der erörterten Lehre derselbe Pausanias zusammen 8, 2, 2. *οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι* (die Menschen der vorgeschichtlichen, für Pausanias aber geschichtlichen Zeit) *ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ὑπὸ δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας, καί σφισιν ἐναργῶς ἀπήντα παρὰ τῶν θεῶν τιμή τε οὖσιν ἀγαθοῖς καὶ ἀδικήσασιν ὡςαύτως ἡ ὀργή.*

26. Es hat sich uns bei den früher besprochenen Eigenschaften der Gottheit immer gezeigt, dass sie nicht festgehalten worden sind. Daher entsteht die Frage, ob dies auch der Fall ist mit der vom Gewissen bezeugten sittlichen Eigenschaft der strafenden Gerechtigkeit. Von dieser muss behauptet werden, dass sie festgehalten wird, dass die Vorstellung ungerecht strafender Götter nicht aufkommt. Das menschliche Gewissen, welchem der Glaube an jene Gerechtigkeit vornehmlich entspringt, erweist sich als eine consequentere Macht denn die Phantasie, welche die Vorstellung des *θεὸς ἀνθρωποφυής* geschaffen und sich nun durch diese Menschenartigkeit gleichsam gegen ihren Willen um das Göttliche in dem Gotte gebracht hat. Wo es vorkommt, dass einer Gottheit Ungerechtigkeit von Menschen oder andern Göttern förmlich und geradezu Schuld gegeben wird, z. B. in der Promethee, da findet, wie in den Eumeniden des Aeschylus, einseitige Auffassung eines doppelseitigen Rechtsverhältnisses statt. Eum. 149 (152) sagt der Erinyenchor von Apollon: *ἰὼ παῖ Διός, ἐπίκλοπος πέλει, νέος δὲ γραίας δαίμονας καθιππάσω, τὸν ἱκέταν σέβων ἄθεον ἄνδρα καὶ τοκεῦσιν πικρόν, τὸν μητραλοίαν δ' ἐξέκλεψας ὢν θεός. Τί τῶνδ' ἐρεῖ τις δικαίως ἔχειν;* Der Dichter hat bekannt-

lich durch die Anordnung der ganzen Handlung gesorgt, dass jede der streitenden Parteien das ihr zukommende Recht erhält. Dasselbe Verhältniss stellt sich in der Promethee dar, wo Zeus von Prometheus tyrannischer Ungerechtigkeit geziehen wird, nur dass wir hier die Lösung des Zwiespalts wegen Verlust des *Προμηθεὺς λυόμενος* nicht historisch wissen *). Dass sich gleichwohl in diesem Gebiete der Zweifel regt, dass namentlich der Unglückliche, den sein Gewissen keiner strafbaren Schuld überführt, sein Unglück nicht versteht und irre wird an der distributiven Gerechtigkeit der Götter, das ist menschlich und wird sich späterhin von selbst erklären; für jetzt stellen wir blos die Thatsache fest. Theognis, dessen Gemüth durch widrige Schicksale verbittert ist, sagt v. 373. *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε·* du bist allmächtig und allwissend, namentlich ein Herzenskündiger; und doch scheinst du zwischen Bösen uud Guten nicht zu unterscheiden; v. 377. *πῶς δή σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτροὺς ἐν ταὐτῇ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν, ἤν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος ἤν τε πρὸς ὕβριν ἀνθρώπων ἀδίκοις*

*) Ich stimme der Ansicht Schoemanns bei, welche derselbe in seiner Ausgabe des Prometheus und in seinen Vindiciis Jovis Aeschylei Greifswald 1846 darlegt. Vgl. Preller Philol. VII, 1 p. 55. Limburg Brouwer spricht Tome VIII p. 88 von der Ungerechtigkeit der Götter freilich so, dass er ihnen auch ungerechte Bestrafungen zuschreibt. Wahr ist es, und wir werden unten das Nähere besprechen, dass die Götter oft unheilig handeln und auch ihre gerechten Strafen durch unheilige Leidenschaft beflecken. Aber diejenigen Bestrafungen, welche Limburg Brouwer anführt, sind zwar streng, ja grausam, aber im Sinne der Griechen nicht ungerecht; denn in allen Fällen ist die Gottheit schwer beleidigt. Die einzige Ausnahme macht die Erzählung von Dionysus und den Calydoniern, deren von L. Br. verschwiegene Quelle ich nicht habe finden können. Aber ich wiederhole: darauf dass die Götter Strafen verhängen, die wir für ungerecht erklären müssen, kommt es hier gar nicht an, sondern es handelt sich lediglich um die Frage, ob der Grieche, wenn er einmal etwas als göttliche Bestrafung anerkennt, auch nach seinem Sinn eine Ungerechtigkeit darin findet. — Die Sache ist wichtig genug, um allen Freunden dieser Forschungen zu genauer Beachtung empfohlen zu werden.

ἔργμασι πειθομένων; Insbesondere wichtig sind die Verse 743—752:

> *Καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον,*
> *ἔργων ὅστις ἀνὴρ ἐκτὸς ἐὼν ἀδίκων,*
> *μή τιν' ὑπερβασίην κατέχων μηδ' ὅρκον ἀλιτρόν,*
> *ἀλλὰ δίκαιος ἐὼν μὴ τὰ δίκαια πάθῃ;*
> *τίς δή κεν βροτὸς ἄλλος, ὁρῶν πρὸς τοῦτον, ἔπειτα*
> *ἅζοιτ' ἀθανάτους, καὶ τίνα θυμὸν ἔχων,*
> *ὁππότ' ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρῶν*
> *οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος,*
> *ὑβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι*
> *τρύχονται χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ;*

Wichtig ist auch die Rede des Nicias an sein dem Untergang nahes Heer Thuc. 7, 77, 2. *κἀγώ τοι οὐδενὸς ὑμῶν οὔτε ῥώμῃ προφέρων — ἀλλ' ὁρᾶτε δή, ὡς διάκειμαι ὑπὸ τῆς νόσου — οὔτ' εὐτυχίᾳ δοκῶν που ὕστερός του εἶναι κατά τε τὸν ἴδιον βίον καὶ ἐς τὰ ἄλλα, νῦν ἐν τῷ αὐτῷ κινδύνῳ τοῖς φαυλοτάτοις αἰωροῦμαι· καίτοι πολλὰ μὲν ἐς θεοὺς νόμιμα δεδιῄτημαι, πολλὰ δὲ ἐς ἀνθρώπους δίκαια καὶ ἀνεπίφθονα.* — Hatte nun, nach unserer obigen Erörterung §. 23, der diesseits unbestraft gebliebene Frevler seine Strafe jenseits gefunden, so lag die Vorstellung nahe, dass umgekehrt auch der diesseits nicht belohnte, ja selbst mit Leiden heimgesuchte Fromme jenseits Lohn und Ersatz finden würde. Allein diese Vorstellung liegt als Trost im Unglück, als Mittel, jene Zweifel an der distributiven Gerechtigkeit der Götter zu heben, dem Alterthume fern. Wenigstens ist es der einzige Pindar, der Olymp. 2 dem Theron, der aus einem mit viel Unglück heimgesuchten Geschlechte stammt, ausser der günstigen Wendung des irdischen Geschicks auch eine heitere Aussicht in jenseitige Seeligkeit eröffnet. Das Nähere hierüber im Abschnitte vom Leben nach dem Tode.

27. Zweifel an der Gerechtigkeit der Götter erwachen auch bei der Lehre von der Bestrafung der Kinder an der Aeltern statt. Am entschiedensten spricht abermal Theognis 731—742: Vater Zeus, möge von nun an der Frevler selbst büssen, *μηδέ τ' ὀπίσσω πατρὸς ἀτασθαλίαι παισὶ γένοιντο κακόν· παῖδες δ', οἵτ' ἀδίκου πατρὸς τὰ δίκαια νοεῦντες ποιῶσιν, Κρονίδη, σὸν χόλον ἁζόμενοι, ἐξ ἀρχῆς τὰ δίκαια*

μετ᾽ ἀστοῖσιν φιλέοντες, μή τιν᾽ ὑπερβασίην ἀντιτίνειν πατέρων. Ταῦτ᾽ εἴη μακάρεσσι θεοῖς φίλα· νῦν δ᾽ ὁ μὲν ἔρδων ἐκφεύγει, τὸ κακὸν δ᾽ ἄλλος ἔπειτα φέρει. In gleichem Sinne lobt Isokrates 11, 25 die Aegypter, dass sie dieser Lehre nicht anhängen; *καὶ τῶν ἁμαρτημάτων ἕκαστον οἴεσθαι παραχρῆμα δώσειν δίκην ἀλλ᾽ οὐ διαλήσειν τὸν παρόντα χρόνον, οὐδ᾽ εἰς τοὺς παῖδας ἀναβληθήσεσθαι τὰς τιμωρίας, καὶ ταῦτ᾽ εἰκότως δοξάζουσιν.* Dasselbe Rechtsgefühl des Menschen sträubt sich gegen die Lehre von der Mitverwicklung des Gerechten ins Geschick der Bösen. In jener oben §. 19 aus Aesch. S. Th. 597 (578) angeführten Stelle fährt Eteokles v. 605 (586) fort: *ἢ ξὺν πολίταις ἀνδράσιν δίκαιος ὢν ἐχθροξένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοσι ταὐτοῦ κυρήσας ἐκδίκως ἀγρεύματος πληγεὶς θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ ᾽δάμη.* Hermann freilich vertauscht das handschriftliche *ἐκδίκως* mit *ἐνδίκως*, das er nimmt im Sinne von ut consentaneum est; mir scheint ein Tadel dieses Gesetzes gerade für die Stimmung des wie Theognis verbitterten Eteokles vortrefflich zu passen. Weiter aber fragen wir, wie wir eben in Absicht auf die Vergeltung nach dem Tode gefragt, ob denn nicht dasselbe Rechtsgefühl sich für die Härte des Stellvertretungs- und Mitverwicklungsgesetzes im Gebiete der strafenden Gerechtigkeit einen Ersatz geschafft innerhalb der belohnenden, so dass etwa die Gerechtigkeit des Vaters, des Schicksalsgenossen dem Sohne, dem Begleiter gerade so zu Gute käme, wie die Ungerechtigkeit der Einen den Anderen Unheil bringt. Wir antworten: allerdings geht aus den schon §. 22 und 25 mitgetheilten Hesiodeischen Stellen hervor, dass in der Eidestreue des Vaters, in der richterlichen Gerechtigkeit der Volkshäuptlinge ein Segen liegt, dessen dort die Nachkommenschaft, hier die Gesammtheit des Volkes zu geniessen hat. Allein es wird sich nicht beweisen lassen, dass in der Vorstellung der Griechen der Mitgenuss des Tugendlohnes in demselben Maass als ein Gesetz der sittlichen Weltordnung betrachtet worden sei, wie jene Ausdehnung der Bestrafungen des Bösen. Im Gebiete göttlicher Gerechtigkeit hat die strafende das Uebergewicht; ihr Gesetz ist unverbrüchlicher als das der lohnenden; im Gewissen des Volkes war die Gewissheit der Strafe sicherer gestellt, als die Zuversicht auf irgend welche Belohnung.

28. Wir fragen nun weiter: wie die Gottheit die Sünde des Menschen straft, schliesst sie dieselbe gleichermassen auch von sich aus? Wird die Gottheit als heilig gedacht? Am bündigsten fordert diese Vorstellung Isokrates 11, 41. *ἐγὼ μὲν οὖν οὐχ ὅπως τοὺς θεοὺς ἀλλ' οὐδὲ τοὺς ἐξ ἐκείνων γεγονότας οὐδεμιᾶς ἡγοῦμαι κακίας μετασχεῖν, ἀλλ' αὐτούς τε πάσας ἔχοντας τὰς ἀρετὰς φῦναι καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων ἡγεμόνας καὶ διδασκάλους γεγενῆσθαι*, was er bis §. 44 weiter ausführt. Nun sind aber die Götter von Homer durchaus nicht als heilig überliefert worden; vgl. Hom. Th. 1, 15 ff. Wenn sich also in der von uns behandelten Periode die Vorstellung von den Göttern reinigen soll, so erwarten wir zu allernächst eine Bekämpfung der unsittlichen und unwürdigen Geschichten, welche wohlgemerkt vom Volke nicht als symbolische und allegorische Mythen, sondern als Thatsachen geglaubt wurden. Noch Aeschylus findet sich hier in einer merkwürdigen Klemme zwischen der Ueberlieferung und dem vernunftmässigen Glauben an göttliche Sündlosigkeit. Eum. 640 (631) wirft der Erinyenchor dem Apollon vor, dass dieser behaupte, Zeus habe dem Orestes seines Vaters Ermordung an der Mutter zu rächen geboten, während Zeus doch selbst seinen Vater Kronos in Fesseln gelegt; *πατρὸς προτιμᾷ Ζεὺς μόρον τῷ σῷ λόγῳ· αὐτὸς δ' ἔδησε πατέρα πρεσβύτην Κρόνον. Πῶς ταῦτα τούτοις οὐκ ἐναντίως λέγεις*; Die Klemme entsteht, indem eine theogonische Mythe, die gar nicht ins sittliche Gebiet gehört, als historische Thatsache gefasst und in einen ihr völlig fremden Bereich hineingezogen wird. Apollon kann um Zeus von einem Frevel zu befreien nichts anderes thun, als den Unterschied zwischen Tödtung und Fesselung urgiren, wogegen stets die Antwort übrig bleibt, dass den Vater in Fesseln zu schlagen eben auch ein Frevel ist. Xenophanes (vor Aeschylus) und insbesondere Pindar sind in solchen Fällen entschlossener; sie laügnen dergleichen Mythen gerade zu. Xenoph. Eleg. 1, 19 ff. sagt, nachdem er schon v. 13 verlangt hat, dass die Gottheit gepriesen werde *εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις*, man solle nur den Mann loben, *ὃς ἀμφ' ἀρετῆς, οὔτι μάχας διέπει Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων οὐδὲ τὰ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων.* Pindar Olymp. 1, 35 spricht grundsätzlich aus: *ἔστι*

δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία. Demgemäss sagt er ib. 52 in Bezug auf die Pelopsmythe: *ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν· ἀφίσταμαι.* Olymp. 9, 30 erwähnt er den Kampf des Herakles mit Apollon, Poseidon und Hades; aber v. 35 unterbricht er sich mit den Worten: *ἀπό μοι λόγον τοῦτον, στόμα, ῥῖψον· ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία — · μὴ νῦν λαλάγει τὰ τοιαῦτ'· ἔα πόλεμον μάχαν τε πᾶσαν χωρὶς ἀθανάτων.* Simonides von Ceos, der Fr. 5 bei Plat. Protag. 339 A dem Menschen das Gutsein abspricht, indem derselbe nothwendig böse sein müsse, wenn das Geschick ihn verfolge, Simonides also erklärt das *ἐσθλὸν ἔμμεναι* einzig und allein für ein Vorrecht der Gottheit; *θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας.* Weiter gedenken wir der scharfen Beurtheilung unsittlicher Mythen, welche Isokrates giebt 11, 38. *ἀλλὰ γὰρ οὐδέν σοι τῆς ἀληθείας ἐμέλησεν, ἀλλὰ ταῖς τῶν ποιητῶν βλασφημίαις ἐπηκολούθησας, οἳ δεινότερα μὲν πεποιηκότας καὶ πεπονθότας ἀποφαίνουσι τοὺς ἐκ τῶν ἀθανάτων γεγονότας ἢ τοὺς ἐκ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀνοσιωτάτων, τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν, οἵους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν· οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων δεσμοὺς καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν.* Platon weiss nun zwar, dass von dergleichen Mythen manche symbolisch oder allegorisch sind, *ἐν ὑπονοίαις πεποιημένα*, Rep. p. 378 D; aber weil die Jugend und, fügen wir bei, der Volksglaube nicht im Stande ist zu unterscheiden *ὅ τι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή*, und gleichwohl dergleichen *δυςέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι*, so will er bekanntlich alle diese von ihm auf Homer und Hesiod zurückgeführten Erzählungen, welche so wie sie sind als Thatsachen vom Volke geglaubt werden, aus seinem Staate verbannt wissen, Rep. p. 377 D. ff.

29. Dagegen werden von Isokrates in der oben angeführten Stelle 11, 41, sodann von Platon den Göttern alle sittlichen und ontologischen Vollkommenheiten zugeschrieben. Plat. Rep. 2. p. 381 C. *ἀλλ' ὡς ἔοικε κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ*

αὐτοῦ μορφῇ. Insbesondere ist die Gottheit wahrhaftig; ib. 382 E. *πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον. Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη. Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ.* Vgl. Aesch. Prom. 1032 (1036). *ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ Δῖον, ἀλλα πᾶν ἔπος τελεῖ.* Soph. Philoct. 973 (991). *ὦ μῖσος, οἷα κἀξανευρίσκεις λέγειν· θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης* (Ausruf der Entrüstung). Namentlich beruht das Ansehn der Orakel auf der Wahrhaftigkeit der Götter. Aesch. Eum. 615 (605). Apollon: *μάντις ὢν οὐ ψεύσομαι·* vgl. Choeph. 588 (553). *ἄναξ Ἀπόλλων, μάντις ἀψευδὴς τὸ πρίν,* besonders Pers. 800 (801). *παῦροί γε πολλῶν* (sc. *νοστήσουσιν*), *εἴ τι πιστεῦσαι θεῶν χρὴ θεσφάτοισιν, ἐς τὰ νῦν πεπραγμένα βλέψαντα· συμβαίνει γὰρ οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ.* Hiemit stimmt Sophokles, welcher OR. 870 (899) ff. erklärt, dass es um alle Verehrung der Götter geschehen sei, wenn der Erfolg nicht die Wahrheit der *θέσφατα* bewähre; vgl. Eur. Jon. 1544. *ὁ θεὸς ἀληθής, ἢ μάτην μαντεύεται, ἐμοῦ ταράσσει, μῆτερ, εἰκότως φρένα.* Darum wird an Crösus sogar das blosse Misstrauen in die Wahrhaftigkeit des Orakels bestraft; Xen. Cyrop. 7, 2, 17, wo Crösus erzählt: (*προσηνέχθην τῷ Ἀπόλλωνι*) *ὅτι πρῶτον μὲν ἀμελήσας ἐρωτᾶν τὸν θεόν, εἴ τι ἐδεόμην, ἀπεπειρώμην αὐτοῦ εἰ δύναιτο ἀληθεύειν.* Höchstens wird eine *ἀπάτη δικαία* gotteswürdig befunden, somit die Regel bewiesen durch die Ausnahme; Aesch. Fragm. 273 (367). *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός. — Ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾷ θεός.*

30. Ferner kommt dem Griechen die Heiligkeit seiner Gottheit vor Allem dadurch zum Bewusstsein, dass sie das Böse nicht blos äusserlich straft, etwa blos der Ordnung und Zucht wegen, sondern innerlich hasst und dem Menschen verargt. Dies ist das *νεμεσᾶν* der Gottheit im guten Sinn, welches sich in den manchfaltigsten Formen und Ausdrücken bezeugt findet. Theogn. 327. *ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἕπονται θνητοῖς, Κύρνε· θεοὶ δ' οὐκ ἐθέλουσι φέρειν.* Bei Aesch. Suppl. 80 (73) werden die Götter geschildert als

ὕβριν ἐτύμως στυγοῦντες *), als solche, welche die ὕβρις aufrichtig hassen; Soph. Philoct. 593 (601) spricht von einer θεῶν βία καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ᾽ ἀμύνουσιν κακά, vgl. Trach. 277 (280). ὕβριν γὰρ οὐ στέργουσιν οὐδὲ δαίμονες. Schon im Worte ὕβρις liegt angedeutet, dass dasjenige, was die Götter an der Sünde hassen, vornehmlich der Uebermuth ist, mit welchem der Sünder das ihm als Menschen gesetzte Maass überschreitet. Eine solche Maasslosigkeit ist z. B. eine zu weit getriebene wenn auch an sich gerechte Bestrafung; Herod. 4, 205. ὡς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίαν ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται, was Paus. 9, 17, 4 wiederholt. Ferner jede irgendwie zu grosse Zuversicht auf menschliches Glück und Wesen; Theogn. 659. οὐδ᾽ ὀμόσαι χρὴ τοῦθ᾽, ὅτι μήποτε πρῆγμα τόδ᾽ ἔσται· θεοὶ γάρ τε νεμεσῶσ᾽, οἷσιν ἔπεστι τέλος. Vgl. Herod. 1, 34. μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον· ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἄνθρωπον ἁπάντων ὀλβιώτατον· id. 8, 109. τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, sagt Themistokles von der persischen Niederlage, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι, ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον. Hiezu die Aeusserung des Nicias in Bezug auf das Unternehmen in Sicilien Thuc. 7, 77, 3. τάχα δὲ ἂν καὶ λωφήσειεν (αἱ ξυμφοραί)· ἱκανὰ γὰρ τοῖς τε πολεμίοις εὐτύχηται, καὶ εἴ τῳ θεῶν ἐπίφθονοι ἐστρατεύσαμεν ἀποχρώντως ἤδη τετιμωρήμεθα· — οἴκτου γὰρ ἀπ᾽ αὐτῶν ἀξιώτεροι ἤδη ἐσμὲν ἢ φθόνου. Vor diesem φθόνος hütet sich der besonnene Mensch; Demosth. Cor. 305. ἵνα δ᾽ εἰδῆτε ὅτι πολλῷ τοῖς λόγοις ἐλάττοσι χρῶμαι τῶν ἔργων εὐλαβούμενος τὸν φθόνον, λέγε μοι ταυτί κτλ.; vgl. Pseudodem. Amat. 33. πολλὰ δ᾽ ἔχων ἔτι περὶ σοῦ διελθεῖν, αὐτοῦ καταλύσειν μοι δοκῶ τὸν ἔπαινον, δεδιὼς μὴ καθ᾽ ὑπερβολὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὑπὲρ σοῦ διαλέγεσθαι δόξω. Er sucht ihn abzuwenden durch das προσκυνεῖν τὸν Φθόνον oder τὴν Νέμεσιν, oder τὴν Ἀδράστειαν, die Unentrinnbare, welches nichts ist als invidiam Deorum venerando

*) Herm. στίγοντες d. i. ἀμύνοντες.

placare*). Das zu thun räth Philoktet dem Neoptolemus, als er ihm den unschätzbaren Bogen übergiebt; Philoct. 759. (776). ἰδοὺ δέχου παῖ· τὸν Φθόνον δὲ πρόσκυσον, μή σοι γενέσθαι πολύπονʼ αὐτά. Insbesondere scheut sich der besonnene Mensch vor dem Zorn Adrasteia's, wenn er fürchtet, seine Rede könne vermessen klingen; Eur. Rhes. 330. Ἀδράστεια μὲν ἁ Διὸς παῖς εἴργοι στομάτων φθόνον· φράσω γὰρ δὴ ὅσον μοι ψυχᾷ προσφιλές ἐστιν εἰπεῖν ib. 444. φίλα θρεψάς, φίλας Ἀδράστει' ἀνευ φθόνων ὅρκιον ὅπως Ζεὺς ἐθέλοι τὸν ἀμφὶ σοῖς λόγοισιν εἴργειν, welche Stelle die Erklärung der vorigen giebt; ib. 457. σὺν δ' Ἀδραστείᾳ λέγω. Pseudodem. Aristog. 1, 37 spricht von den vielen Anklagen, die Aristogiton gegen ihn eingebracht; bevor er sagt, dass er alle diese Processe gewonnen, schickt er voraus: καὶ Ἀδράστειαν μὲν ἄνθρωπος ὢν προσκυνῶ, καὶ ἔχω τοὺς θεοὺς καὶ πάσας ὑμῖν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι τοὺς σώσαντάς με πολλὴν χάριν καί. Vgl. Bergler zu Alciphr. 1, 33, 5, wo Thais sagt: προσκυνοῦμεν γὰρ αὐτὰς οὐκ ἐν σκώμμασιν οὐδὲ βλασφημίαις, ἀλλ' ἐν οἷς μάλιστα ἀνάγκασαν προσκυνῶ δὲ τὴν Νέμεσιν. Zusammengefasst erscheint diese Lehre Eurip. Fragm. 850. ὅταν ἴδῃς πρὸς ὕψος ἠρμένον τινὰ λαμπρῷ τε πλούτῳ καὶ γένει γαυρούμενον ὀφρύν τε μείζω τῆς τύχης ἐπηρκότα, τούτου ταχεῖαν νέμεσιν εὐθὺς προσδόκα· ἐξαίρεται γὰρ μεῖζον, ἵνα μεῖζον πέσῃ.

21. Die bisher erörterte Nemesis gilt uns insoferne für eine Bethätigung göttlicher Heiligkeit, als sie sich gegen diejenige Gemüthsrichtung kehrt, in welcher für die Griechen die Quelle aller menschlichen Schuld und Sünde liegt, gegen Selbstüberhebung und Uebermuth. Dem Menschen steht nach dieser Anschauung die Nemesis bedrohlich gegenüber, damit er sein selbst schone und zu seinem Heil in seinen Schranken verbleibe; die Strenge, mit welcher ihm die Gottheit alle Masslosigkeit versagt, ist eine Wohlthat für ihn und enthält ein erziehendes, der Sünde in ihm steuerndes Element. Allein bei dieser Anschauung bleibt der Grieche

*) Anders Aesch. Prom. 935 (936). οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί· denn hier bedeutet die Redensart s. v. a. sich ergeben ins Unvermeidliche.

nicht steht. Er stellt sich vor, dass die Gottheit in jedem Glück, in jeder Grösse, welche dem Menschen über das Gewöhnliche zu Theil werde, auch ohne dessen Uebermuth eine Beeinträchtigung ihres Vorrechts erblicke und letzteres mit neidischer Eifersucht wahre. Die griechische Gottheit ist nicht erhaben über die Furcht, als könne ihrer Majestät Eintrag geschehen, noch über den Neid, wenn ihre bevorzugte Stellung von dem Menschen irgendwie erreicht scheint *). Wenn nun die Götter, um ihre Vorrechte zu retten, das Uebermaass menschlicher Grösse zerstören, auch ohne dass von Seiten des Glücklichen eine sündhafte Selbstüberhebung statt findet, dann ist die *νέμεσις*, das ist die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, kein Theil der göttlichen Strafgerechtigkeit mehr, sondern eine Missgunst gegen die Menschenwelt, in welcher der Mangel an Allgenugsamkeit in der Gottheit zu Tage kommt. Aeschylus zwar, der diese besser kennt, empört sich, wenn er seine eigenen Gedanken enthüllt, über die Vorstellung, dass das blosse auch schuldlose Glück die Nemesis herausfordere und bekämpft dieselbe ganz ausdrücklich; Agam. 750 (739). *παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται, μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον τεκνοῦσθαι μηδ' ἄπαιδα θνῄσκειν, ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει βλαστάνειν ἀκόρεστον οἰζύν. δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί. τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννᾳ. οἴκων γὰρ εὐθυδίκων καλλίπαις πότμος αἰεί.* Also die Schuld, nicht schuldlosen Glück ist Ursache des Leids. Hiemit stimmt die Vorstellung, dass der Glückliche alle Gegenwirkung der Gottheit durch weise Demuth verhüten kann; Pers. 772. heisst es nach Aufzählung der vielen gelungenen Unternehmungen des Cyrus: *θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὔφρων ἔφυ*, die Gottheit hasste ihn nicht, wie er denn, Cyrus, verständig d. i. von aller Ueberhebung fern, wir würden sagen: demüthig war. Allein dass Aeschylus

*) Die Götter beneiden nur den Menschen, nicht den Gott; Cyp. Graec. sentent. et mor. ed. Orelli p. 410 n. *ὁ δαίμων φθονεῖ μὲν, ἀνθρώποις δὲ, δαίμονι δὲ οὐδενί*, angeführt von Limburg Br. T. VIII. p. 36.

hinsichtlich dieser Auffassung, von den Philosophen abgesehen, in der That *μονόφρων* ist, das thut eine lange Reihe von Zeugnissen dar, aus welchen wir nur die wichtigsten herausheben.

32. Nach Analogie von dem oben §. 22 bemerkten scheint das übergrosse Maass des Glückes nach Vorstellung des Griechen anfangs keinen einzelnen Strafakt nach sich gezogen, sondern mehr blos natürliche Folgen gehabt zu haben, z. B. frühzeitige Hinfälligkeit, baldigen Tod. Im Hymn. Aphrod. 188 sagt Anchises zur Göttin: *ἀλλά σε πρὸς Ζηνὸς γουνάζομαι αἰγιόχοιο, μή με ζῶντ᾽ ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἐάσῃς ναίειν, ἀλλ᾽ ἐλέαιρ᾽· ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνὴρ γίγνεται, ὅςτε θεαῖς εὐνάζεται ἀθανάτῃσιν.* Es ist eine dem Menschen natürliche Empfindung, dass er bald verkümmern muss, wenn er sich überwächst, wenn er nicht in der naturgemässen Schranke seiner Stellung geblieben ist. Aus dieser natürlichen Empfindung bildet sich allmählich die Vorstellung, dass es Satzung der Götter sei, sich überhaupt gegen die Sterblichen missgünstig zu verhalten und gegen sie die Stellung einer Partei einzunehmen, die ihre Rechte eifersüchtig bewahrt. Dies findet sich bei Aeschylus und Herodot principiell ausgesprochen. Eum. 172 wirft der Chor dem Apollon vor, dass er die Sterblichen ehre wider die Satzung der Götter: *παρὰ νόμον θεῶν βρότεα μὲν τίων* und im Prom. 944 (949) wird derselbe Vorwurf auch vom neuen Göttergeschlechte durch Hermes dem Prometheus gemacht: *σὲ τὸν σοφιστὴν — τὸν ἐξαμαρτόντ᾽ εἰς θεοὺς ἐφημέροις πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτην λέγω.* Herod. 1, 32. *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες*, und in ausführlicher Erklärung 7, 10, 5. *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεὸς οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσθαι* (und nicht duldet, dass sie sich zeigen, Aufsehn erregen), *τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει* *)· — *φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν. Οὕτω δὴ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε, ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλῃ ἢ βροντήν, δι᾽ ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν· οὐ*

---

*) Eur. Fr. inc. 945. *τῶν ἄγαν γὰρ ἅπτεται θεός, τὰ μικρὰ δ᾽ εἰς τύχην ἀφεὶς ἐᾷ.*

γαρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν. Hiezu 7, 46. ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών· 3, 40. ἐμοὶ δέ, schreibt Amasis an Polykrates, αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν. In diesem Sinne spricht auch Pindar. Olymp. 13, 14 preist er das Glück Corinths; an den Preis knüpft er v. 24 das Gebet: ὕπατ᾽ εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας, ἀφθόνητος ἔπεσσιν γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ, gerade wie es Ol. 8, 86 heisst: εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ Νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν. So steht von glücklichen Siegern Pyth. 10, 19. τῶν δ᾽ ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν· Θεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ. Isthm. 7 (6), 39 spricht der Dichter von sich: ἀείσομαι χαίταν στεφάνοισιν ἁρμόσας. Ὁ δ᾽ ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος (vgl. oben das Herodotische φθονερὸν καὶ ταραχῶδες) ὅ τι τερπνὸν ἐφάμερον διώκων ἕκαλος ἔπειμι γῆρας ἔς τε τὸν μόρσιμον αἰῶνα. Man fürchtet sogar, der göttliche Neid möge dem neidischen Auge des Menschen eine verderbliche Kraft verleihn; denn diese Furcht würde sich gewiss nicht ohne den Einfluss jener Vorstellung vom Neide der Götter entwickelt haben. Pind. Olymp. 8, 55. μὴ βαλέτω με λίθῳ τραχεῖ φθόνος, zu erläutern durch Aesch. Agam. 747 (914). καὶ τοῖσδέ μ᾽ ἐμβαίνονθ᾽ ἁλουργέσιν θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος· vgl. über das neidische Auge Jahn zu Pers. 2, 34 *). In böswilliger Ausdehnung benützt Arist. Plut. 87 diese Vorstellung, indem er den Plutus seine Blindheit folgendermassen erklären lässt: ὁ Ζεύς με ταῦτ᾽ ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν. Ἐγὼ γὰρ ὢν μειράκιον ἠπείλησ᾽ ὅτι ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους μόνους βαδιοίμην· ὁ δέ μ᾽ ἐποίησεν τυφλόν, ἵνα μὴ διαγιγνώσκοιμι τούτων μηδένα. Οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ. Aber selbst dem frommen Xenophon ist diese Vorstellung nicht fremd; Cyrop. 5, 1, 28. ὁ δὲ Ὑρκάνιος εἶπεν· ἀλλ᾽ ἐγὼ μέν, ὦ Μῆδοι, εἰ νῦν ἀπέλθοιτε, δαίμονος ἂν φαίην τὴν

*) Und jetzt in den Berichten der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1855. 17. Febr. über den Aberglauben des bösen Blicks der Alten.

ἐπιβουλὴν εἶναι τὸ μὴ ἐᾶσαι ὑμᾶς μέγα εὐδαίμονας γενέσθαι. Und vollends diejenigen Schriftsteller, welche den altgriechischen Glauben in der Endperiode des griechischen Lebens bekennen, sind erfüllt von der Ueberzeugung, dass die Gottheit dem Menschen auch schuldloses Glück nicht gönne. Dion. Halic. 3, 21 sagt vom siegreichen Horatier: *ἔδει δὲ ἄρα καὶ τοῦτον ἄνθρωπον ὄντα μὴ πάντα διευτυχεῖν, ἀλλ' ἀπολαῦσαί τι τοῦ φθονεροῦ δαίμονος, ὃς αὐτὸν ἐκ μικροῦ μέγαν ἐν ὀλίγῳ θεὶς χρόνῳ καὶ εἰς ἐπιφάνειαν θαυμαστὴν καὶ παράδοξον ἐξάρας κατέβαλε φέρων αὐθημερὸν εἰς ἄχαριν συμφορὰν ἀδελφοκτόνον.* Paus. 2, 33, 3 über Homer und Demosthenes: *καί μοι τὸ δαιμόνιον δεῖξαι μάλιστα ἐπὶ τούτου δοκεῖ* (*τοῦ Δημοσθένους*) *καὶ Ὁμήρου πρότερον, ὡς εἴη βάσκανον· εἰ δὴ Ὅμηρον μὲν προδιεφθαρμένον τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπὶ τοσούτῳ κακῷ κακὸν δεύτερον πενία πιέζουσα ἐπὶ πᾶσαν γῆν πτωχεύοντα ἦγε, Δημοσθένει δὲ φυγῆς τε συνέπεσεν ἐν γήρᾳ λαβεῖν πεῖραν καὶ ὁ θάνατος ἐγένετο οὕτω βίαιος.* Von Agesilaus heisst es Paus. 3, 9, 3. *καί οἱ θεῶν τις ἐβάσκηνε μὴ ἀγαγεῖν τὰ βουλεύματα ἐς τέλος.* Und damit man nicht etwa meine, die *βουλεύματα* des Agesilaus seien ihm vermessen vorgekommen, so leitet er 7, 14, 4 das Unglück in einem nicht muthwillig angefangenen Krieg ausdrücklich von einem *φθόνος ἐκ του δαιμόνων* her. Ja selbst Plutarch, welcher de malign. Herodoti 15 den Geschichtschreiber jener Anschauung wegen der Blasphemie beschuldigt, hat im Grunde die nämliche, nur in der milderen Fassung, dass es eine Macht gebe, welche kein menschliches Glück ungetrübt lasse, sondern jedem Glück einen Theil Unglück beimische; vgl. Mar. 23. *ἡ δὲ μηδὲν ἐῶσα τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἄκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρόν, ἀλλὰ μίξει κακῶν καὶ ἀγαθῶν ποικίλλουσα τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις, οὐ πολλαῖς ὕστερον ἡμέραις ἐπήγαγε τῷ Μαρίῳ καὶ τὴν περὶ Κάτλου τοῦ συνάρχοντος ἀγγελίαν, ὥσπερ ἐν εὐδίᾳ καὶ γαλήνῃ νέφος αὖθις ἕτερον, φόβον καὶ χειμῶνα τῇ Ῥώμῃ περιστήσασα.* Dem Sinne nach eben so spricht er Pomp. 42.

33. Auffallender noch wird diese Nemesis, wenn sie blos dem besonderen Interesse der einzelnen Gottheit dient

und einer persönlichen Rache gleicht *), z. B. in der Sage vom phrygischen Attes, wie sie Paus. 7, 17, 5 dem Hermesianax nacherzählt. Attes, heisst es, Λυδοῖς ὄργια ἐτέλει Μητρός, ἐς τοσοῦτο ἥκων παρ᾽ αὐτοῖς τιμῆς ὡς Δία Ἄττῃ νεμεσήσαντα ὗν ἐπὶ τὰ ἔργα ἐπιπέμψαι τῶν Λυδῶν· ἐνταῦθα ἄλλοι τε τῶν Λυδῶν καὶ αὐτὸς Ἄττης ἀπέθανεν ὑπὸ τοῦ ὑός. Vgl. Paus. 8, 20 extr., wo von Apollons Rache gegen Leucippus geredet wird, den er ἐνεμέσησε τῆς ἐς τὸν ἔρωτα εὐδαιμονίας. Nur ein Schritt weiter ist es, wenn der Mensch in den Verhängnissen der Gottheit nichts als Hass und Zorn erblickt, der auch das unschuldige Glied eines verfolgten Geschlechtes trifft. So verfolgt Hera die Sprösslinge der Jo; bei Aesch. Suppl. 162 (144) ruft der Chor: o göttlicher Zorn, der Jo heimsucht; ich erkenne die strafende Hand der Gemahlin des Zeus, die allgewaltige (selbst den Himmel besiegende): ἆ Ζῆν, Ἰοῦς, ἰώ, μῆνις μάστειρ᾽ ἐκ θεῶν· κοννῶ γ᾽ ἄταν γαμετᾶς (Διός) οὐρανόνικον. Sonach erkennen die Danaiden in ihren Schicksalen den Hass, mit welchem Hera die Nebenbuhlerin Jo noch in ihren Nachkommen verfolgt. Oedipus sieht seine Uebelthaten als ein Leiden an (OC. 263. ἐπεὶ τά γ᾽ ἔργα μου πεπονθότ᾽ ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα), das die Götter über ihn, den Unschuldigen, verhängt haben aus Zorn über das Geschlecht; OC. 960 (963). ξυμφοράς —, ἃς ἐγὼ τάλας ἤνεγκον ἄκων· θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον, τάχ᾽ ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι· ἐπεὶ καθ᾽ αὐτόν γ᾽ οὐκ ἂν ἐξεύροις ἐμοὶ ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδέν κτλ. Auch ist die göttliche Strafe verunreinigt durch Schadenfreude; Aesch. Eum. 560 (549). γελᾷ δὲ δαίμων ἐπ᾽ ἀνδρὶ θερμῷ, τὸν οὔποτ᾽ αὐχοῦντ᾽ ἰδὼν ἀμαχάνοις δύαις λαπαδνόν· wie denn auch Soph. Aj. 79 Athene den Ajas fragt: οὔκουν γέλως ἥδιστος εἰς ἐχθροὺς γελᾶν; Ueberhaupt ist von den Erinyen bei Aeschylus zu bemerken,

*) Vgl. Limburg Br. Tome VIII. p. 86. les dieux vengeurs de leur propre cause. Nur gehören diejenigen Fälle nicht hieher, in welchen die strafende Gottheit vom Menschen wirklich beleidigt worden ist. In diesem Falle sein eigener Rächer zu sein verargt der Grieche dem Gotte nicht. Hier ist die Rede von solchen Fällen, in welchen der Mensch den animus injuriandi nicht hat.

dass sie in ihrem Verhältniss zu Athen durchaus nicht als sündenstrafende Göttinnen, denen Milde in ihrem Amte wider ihre Natur zuzumuthen unsinnig wäre, sondern lediglich als beleidigte, in ihrem vermeintlich ausschliesslichen Recht gekränkte Partei gefasst werden, deren Zorn und Rache nicht blos Wahrung ihres eigenthümlichen Wesens, nicht blos befugte Rettung ihres Amtes ist. Denn sie zürnen und drohen noch immerfort, auch nachdem ihnen Athene schon die vollständigste Ehrenerklärung gegeben, ihre Rechte unbedingt anerkannt hat, v. 795 (784) ff. Darum bezeichnet auch Athene v. 888 (875) die Verwirklichung ihrer Drohungen an Athen, falls es soweit kommen sollte, als ungerecht, als blosse Wirkung der Rachgier [7]).

34. Diesem Hasse ist die Tücke gemäss, mit welcher die Gottheit den Menschen, dem sie übel will, bethört und verblendet. Wie Zeus Il. *β* den Agamemnon berückt, so wird unter allen Verhältnissen leicht, wie Aesch. Ag. 478 (457) sagt, ein *θεῖον ψύθος* vermuthet; denn, nach Simon. C. 42. Bergk, *ῥεῖα θεοὶ κλέπτοισιν ἀνθρώπων νόον.* Trauen doch die Erinyen selbst dem Apollon List und Tücke zu; Eum. 149 (152). *ἰὼ παῖ Διός, ἐπίκλοπος πέλει·* 845 (846). *ἀπὸ γάρ με τιμᾶν ἀμᾶν θεῶν δυςπάλαμοι παρ᾽ οὐδὲν ἦραν δόλοι.* Klytämnestra auf die Frage des Chors Ag. 272 (257). *τί γάρ; τὸ πιστόν ἐστι τῶνδέ σοι τέκμαρ;* erwidert: *ἔστιν· τί δ᾽ οὐχί; μὴ δολώσαντος θεοῦ.* Eine Hauptstelle finden wir Aesch. Pers. 94, deren Text nach Hermanns Verbesserungen so lautet: *δολόμητιν δ᾽ ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει; τίς ὁ κραιπνῷ ποδὶ πήδημ᾽ ἄλις εὐπετῶς ἀνάσσων; φιλόφρων γὰρ ποτισαίνουσα τὸ πρῶτον, παράγει βροτὸν εἰς ἄρκυας ἄτα, τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲκ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν.* Es kommt hier nicht in Frage, ob die Perser eine solche Behandlung von Seiten der Götter verdient haben. Der Perserchor spricht selbst, der dieses gewiss nicht annimmt; gleichwohl setzen die Befürchtungen, die er ausspricht, in die Gottheit ein tückisches, betrügerisches, den Unglücklichen zuvor mit schmeichelnder Hoffnung bethörendes Element. Dass wir mit dieser Auslegung nicht irren, dass diese Verse der Gottheit wirklich vorwerfen, was ihr Wortlaut besagt, beweist uns Platons Verdammungsurtheil über Verse aus der *ὅπλων κρίσις*, welche den Apollon grober Lüge be-

zichtigen; Plat. Rep. p. 383 A. *πολλὰ ἄρα Ὁμήρου ἐπαινοῦντες ἄλλα, τοῦτο οὐκ ἐπαινεσόμεθα, τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπὴν ὑπὸ Διὸς τῷ Ἀγαμέμνονι, οὐδ' Αἰσχύλου, ὅταν φῇ Θέτις τὸν Ἀπόλλωνα ἐν τοῖς αὑτῆς γάμοις ᾄδοντα ἐνδατεῖσθαι* (enumerasse) *τὰς ἑὰς* (Thetidis) *εὐπαιδίας*

νόσων τ' ἀπείρους καὶ μακραίωνας βίους·
ξύμπαντά τ' εἰπὼν θεοφιλεῖς ἐμὰς τύχας
παιᾶν' ἐπευφήμησεν, εὐθυμῶν ἐμέ·
κἀγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς στόμα
ἤλπιζον εἶναι μαντικῇ βρύον τέχνῃ·
ὁ δ' αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν θοίνῃ παρών,
αὐτὸς τάδ' εἰπών, αὐτός ἐστιν ὁ κτανὼν
τὸν παῖδα τὸν ἐμόν.

Hiezu nehme man Eur. Rhes. 627 ff.; hier sagt Athene zu Diomedes:

ἀλλ' ᾧπερ ἥκεις μορσίμους φέρων σφαγάς
τάχυν'· ἐγὼ δὲ τῷδε (Rheso) *σύμμαχος Κύπρις*
δοκοῦσ' ἀρωγὸς ἐν πόνοις παραστατεῖν
σαθροῖς λόγοισιν ἐχθρὸν ἄνδρ' ἀμείψομαι.

35. Mit der Tücke, dem Betruge ist der Gottheit bereits eine Stellung zur Menschenwelt gegeben, vermöge deren auch noch der letzte Schritt geschieht, in die Gottheit ein satanisches Element gesetzt und ihr Verführung und Bethörung des Menschen zur Sünde zugeschrieben wird. Allerdings giebt es eine doppelte Art der Bethörung zur Sünde. Die eine ist ein Akt göttlicher Gerechtigkeit; alte Sünde wird mit Bethörung zu neuer gestraft; von dieser unten. Aber nur mit unnatürlichem Zwang würden sich alle hieher einschlägigen Stellen auf die zur Strafe verhängte *θεοβλάβεια* zurückführen lassen. Man erwäge Theogn. 401.

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
  ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν
σπεύδει ἀνήρ, κέρδος διζήμενος, ὅντινα δαίμων
  πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,
καί οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ᾖ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
  εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ᾖ χρήσιμα, ταῦτα κακά.

Wir haben hier einen Mann, der nach *ἀρετή* strebt, weil er von dieser sein Glück hofft. Hierin liegt durchaus nichts Sündliches. Allein — petit ille virtutem ultra quam satis est; dies giebt zwar dem *δαίμων* Macht über ihn, dass ihn dieser

recht geflissentlich in Sünde zu bringen vermag; aber die Maasslosigkeit seines Strebens wird von Theognis gewiss nur als unweise, nicht als böse und unsittlich gefasst; es fehlt also jede Andeutung, dass ihn die Gottheit in strafender Absicht zur Sünde verführe; vielmehr werden die Folgen der Maasslosigkeit eines an sich rechtschaffenen Strebens ohne weiteres der absichtlichen Böswilligkeit einer Gottheit zugeschrieben. Aesch. Fragm. 151 (163) sagt in der Niobe: *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ·* indem Plat. Rep. 2 p. 380 A der Jugend diese Rede verheimlicht wissen will, zeigt er, dass er die Worte in einem der Gottheit nachtheiligen Sinn von einer ohne Schuld des Menschen verhängten *θεοβλάβεια* versteht. Zu Soph. Antig. 1252 (1272), wo Kreon sagt: *ἐν δ' ἐμῷ κάρᾳ θεὸς τότ' ἄρα τότε μέγα βάρος μ' ἔχων ἔπαισεν, ἐν δ' ἔσεισεν ἀγρίαις ὁδοῖς*, d. i. damals schlug mich also die schwere Hand der Gottheit auf mein Haupt und schleuderte mich auf den Weg der Grausamkeit, — zu diesen Worten also bemerkt Schneidewin: „Kreon leitet die *ἄτη*, welche ihn bei dem Beschlusse gegen Antigone (*τότε*) ergriffen, von einem feindlichen Dämon her, welcher ihn aufs Haupt geschlagen habe, ganz wie Homerische Helden ihr Unsal den Göttern schuld geben.“ Mit genauer Unterscheidung des Antheils, den der Mensch selbst und den die Götter an des Menschen Schuld haben, sagt Ismene OC. 367 (371): *νῦν δ' ἐκ θεῶν του κἀξ ἀλιτηροῦ φρενὸς εἰςῆλθε τοῖν τρις αθλίοιν ἔρις κακή.* Wie eine Ausführung des von Theognis oben gegebebenen Thema's lautet der Chorgesang Antig. 580—619 (583—625), dessen Grundgedanke der ist: Wehe dem Menschen, der einem zum Unglück bestimmten Geschlecht angehört; denn dieser erliegt ganz gewiss der Bethörung der Gottheit. Der Ungenannte, dessen Weisheit das berühmte Wort ans Licht gebracht: *τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῷδ' ἔμμεν, ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν* (v. 615. 621), dieser ist eben Theognis. Der Scholiast aber führt einen anderen gleichbedeutenden Vers an: *ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βουλεύεται.* Vgl. Eur. Hipp. 241. *ἐμάνην, ἔπεσον δαίμονος ἄτῃ·* sodann v. 140 ff. Helena sagt Orest. 79 sie sei dem Paris nach Troja gefolgt *θεομανεῖ πότμῳ*, und will sich Troad. 1036 dieses

Schicksal durchaus nicht als Schuld oder verschuldete Strafe zurechnen lassen; *μή, πρός σε γονάτων*, sagt sie zu Menelaus, der sie tödten will, *τὴν νόσον τὴν τῶν θεῶν προσθεὶς ἐμοὶ κτάνῃς με, συγγίγνωσκε δέ.* Und Oedipus verwahrt sich Phoen. 1614 ausdrücklich gegen den Anschein, als habe er aus eigenem Unverstande, *ἄνευ θεῶν του*, sich selbst geblendet und seinen Söhnen geflucht: *οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀσύνετος πέφυκ' ἐγὼ ὥστ' εἰς ἔμ' ὄμματ' εἰς τ' ἐμῶν παίδων βίον ἄνευ θεῶν του ταῦτ' ἐμηχανησάμην.* Herodot 2, 139 erzählt von einem bethörenden Traumgesicht des über Aegypten herrschenden Aethiopen Sabako: *ἐδόκεέ οἱ ἄνδρα ἐπιστάντα συμβουλεύειν, τοὺς ἱρέας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ συλλέξαντα πάντας μέσους διαταμέειν· ἰδόντα δὲ τὴν ὄψιν ταύτην λέγειν αὐτόν* (*τὸν Σαβακῶν*), *ὡς πρόφασιν οἱ δοκέοι ταύτην τοὺς θεοὺς προδεικνύναι, ἵνα, ἀσεβήσας περὶ τὰ ἱρά, κακόν τι πρὸς θεῶν ἢ πρὸς ἀνθρώπων λάβοι.* Weiter erzählt Herod. 6, 134. 135, dem Miltiades, als er Paros erobern wollte, habe eine Tempeldienerin der unterirdischen Gottheiten Namens Timo verrätherisch den Weg ins verbotene Heiligthum gezeigt; auf dem Rückweg habe er sich, indem er den Zaun übersprang, den Schenkel verrenkt und sei *φλαύρως ἔχων* und unverrichteter Sache von Paros abgezogen. Die Parier hätten wegen Bestrafung jener Timo das Orakel gefragt, aber die Pythia habe jede Bestrafung verboten, *φᾶσα, οὐ Τιμοῦν εἶναι τὴν αἰτίην τουτέων, ἀλλά, δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὖ, φανῆναί οἱ τῶν κακῶν κατηγέμονα·* die Timo wird somit trotz ihrer Pflichtvergessenheit für unschuldig und lediglich für das Werkzeug der Götter erklärt, den Miltiades zu Schuld und Unglück zu bethören. Obgleich der Redner Aeschines Timarch. 190 sagt: *μὴ γὰρ οἴεσθε, ὦ Ἀθηναῖοι, τὰς τῶν ἀδικημάτων ἀρχὰς ἀπὸ θεῶν, ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων ἀσελγείας γίγνεσθαι,* eine Mahnung, aus welcher erhellt, wie verbreitet dieser Glaube war, so enthält er sich doch selbst nicht, adv. Ctesiph. 117 von einem Amphissenser zu sagen: *ἴσως δὲ καὶ δαιμονίου τινὸς ἐξαμαρτάνειν αὐτὸν προαγομένου·* vgl. Eur. Hippol. 1427. *ἀνθρώποισι δὲ θεῶν διδόντων εἰκὸς ἐξαμαρτάνειν·* Andr. 670. *Ἑλένη δ' ἐμόχθησ'* (euphemistisch) *οὐχ ἑκοῦσ', ἀλλ' ἐκ θεῶν.* Zum Schluss eine Stelle aus Paus. 10, 2, 1, in welcher die Unterscheidung menschlicher Schuld

und göttlicher Verführung abermal deutlich hervortritt: *ταῦτα τοῦ Φιλομήλου λέγοντος (καταλαβεῖν τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερόν) οὐκ ἐγίνετο ἀκούσια τῷ πλήθει τῶν Φωκέων, εἴτε τὴν γνώμην σφίσι τοῦ θεοῦ βλάπτοντος, εἴτε καὶ αὐτοῖς πεφυκόσιν ἐπίπροσθεν εὐσεβείας τὰ κέρδη ποιεῖσθαι.*

36. So haben wir denn die an den Göttern geforderte Heiligkeit übergehn sehn in Unheiligkeit. Die Götter als Partei gefasst und wie durch Satzung gebunden, das Interesse dieser Partei gegen die Menschenwelt und deren Uebergriffe zu wahren, gerathen zu dieser in eine neidisch-eifersüchtige, ja feindselige Stellung. Diese macht zunächst ihre Nemesis ungerecht, treibt sie zu Hass, zu Lug und Trug, ja zur Bethörung desjenigen, von dem sie wollen, dass er durch Schuld ihrer Strafe verfalle. Diese Flecken kleben an ihnen, auch wenn man den von der Aufklärung verworfenen Volksglauben an ärgerliche und unwürdige Göttergeschichten aufgiebt. Am Vorhandensein dieser Flecken zweifeln die Wenigsten, wenn Isocr. Epist. 2, 16 und Orat. 12, 64 die Wahrheit sagt: *αἰσχυνθείην γὰρ ἄν, εἰ τῶν ἄλλων μηδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμαρτήτους εἶναι νομιζόντων αὐτὸς τολμῴην λέγειν, ὡς οὐδὲν πώποθ' ἡ πόλις ἡμῶν πεπλημμέληκεν.* Der Grieche findet es nicht zu krass, wenn der Dichter bei einem Unglücklichen wie Philoktet die Klagen gegen die Götter bis zur Blasphemie steigert*); Philoct. 441 (446).

ἐπεὶ οὐδέν πω κακόν γ' ἀπώλετο,
ἀλλ' εὖ περιστέλλουσιν αὐτὰ δαίμονες·
καί πως τὰ μὲν πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ
χαίρουσ' ἀναστρέφοντες ἐξ Ἅιδου, τὰ δὲ
δίκαια καὶ τὰ χρήστ' ἀποστέλλουσ' ἀεί.
ποῦ χρὴ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν
τὰ θεῖ' ἐπαινῶν τοὺς θεοὺς εὕρω κακούς;

37. Ist unsere bisherige Darstellung gegründet, so ist von der griechischen Gottheit nichts weniger zu erwarten, als Liebe. Es wird sich auch wohl schwerlich in der griechischen Welt eine Aeusserung finden, welche hinanreichte zu dem schönen Worte Juvenals X, 350: carior est illis (Diis) homo quam

---

*) Schol. zu 447 (452). *νοσῶν δὲ δυςφημεῖ.*

sibi. Und doch ist es dem Menschen unmöglich, sich mit einer Gottheit zu begnügen, von der er sich in jeder Hinsicht abhängig wüsste, die ihm aber blos furchtbar wäre, in welcher er kein Wohlwollen, keine Fürsorge voraussetzen dürfte. So finden sich denn allerdings Zeugnisse, welche in die Gottheit dasjenige setzen, was der Mensch von ihr vor Allem in Anspruch nimmt. Platon erklärt Rep. 2 p. 379 B C die Gottheit für gut und hülfreich und für die alleinige Ursache alles Guten, das dem Menschen widerfährt, hingegen für unschuldig an allem Bösen; *οὐδ᾽ ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν. Καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ᾽ ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ᾽ οὐ τὸν θεόν·* hiezu Theaet. 151. D. *οὐδεὶς θεὸς δύςνους ἀνθρώποις.* Xenophon Memor. 1, 4, 7 sagt, die Gottheit sei *σοφός τις δημιουργος καὶ φιλόζωος*, und dies findet Erläuterung bei Plutarch. Num. 4, wo es heisst, sie sei *οὐ φίλιππος οὐδὲ φίλορνις ἀλλὰ φιλάνθρωπος.* Namentlich aber wird in dem citirten Kapitel Mem. 1, 4 die Fürsorge der Gottheit für die Menschen ausführlich gelehrt. Allein man übersehe bei diesen Stellen folgendes nicht. Sie sind erstlich sämmtlich mehr oder minder aus philosophischer Reflexion hervorgegangen, und haben zweitens, wenn man sie im Zusammenhange liest oder schon ihrem Wortlaute nach, eine polemische Fassung, als solle dem Volksglauben widersprochen werden, der den Göttern auch das Uebel zuschreibt. Man beachte ferner einige der gewöhnlichsten Ausdrücke für die Verehrung, den Kultus der Gottheit, *ἱλάσκεσθαι* und *ἐξαρέσκεσθαι.* Sie bedeuten durchaus nicht blos ein Versöhnen, ein Sich-gnädig-machen der Götter nach irgend einer Verschuldung, sondern stehn nicht anders als *θεραπεύειν* in der ganz allgemeinen Bedeutung von colere Deos. So heisst es Herod. 6, 105 in Bezug auf Pan, der den Athenern nicht erst gnädig zu machen, sondern nach seiner eigenen Aussage bereits gnädig war und vielfach Hülfe gebracht hatte, in Bezug auf diesen heisst es: *καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγγελίας θυσίῃσι ἐπετείῃσι καὶ λαμπάδι ἱλάσκονται·* vgl. 7, 178. *Δελφοὶ μὲν δὴ κατὰ τὸ χρηστήριον ἔτι καὶ*

νῦν τοὺς ἀνέμους ἱλάσκονται, i. e. colunt ventos. Cyrop. 3, 3, 22. ἐπεὶ δὲ τάχιστα διέβη τὰ ὅρια (Κῦρος), ἐκεῖ αὖ καὶ Γῆν ἱλάσκετο χοαῖς καὶ θεοὺς θυσίαις καὶ ἥρωας, Ἀσσυρίας οἰκήτορας, εὐμενίζετο. Oecon. 5, 3. καὶ γὰρ ἡ προβατευτικὴ τέχνη συνῆπται τῇ γεωργίᾳ, ὥςτε ἔχειν καὶ θεοῖς ἐξαρέσκεσθαι θύοντας. Wenn demnach die Gottheit verehren so viel ist, als sie sich gnädig oder sich ihr gefällig machen, so deutet der Ausdruck darauf hin, dass man sich ihr Wohlwollen nicht als den ursprünglichen und naturgemässen Zustand denkt, sondern als ein Gut, das immer erst erworben werden muss.

38. Dass Liebe und Wohlwollen kein unentbehrliches Kennzeichen göttlicher Natur ist, wird uns noch deutlicher, wenn wir die Eintheilung der Götter betrachten, welche Isocr. 5, 116. 117 in folgender Weise macht: ὁρῶ γὰρ τὰς μὲν χαλεπότητας λυπηρὰς οὔσας καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς ἐντυγχάνουσι, τὰς δὲ πραότητας οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἁπάντων εὐδοκιμούσας, ἀλλὰ καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας Ὀλυμπίους προςαγορευομένους, τοὺς δ' ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους δυςχερεστέρας τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας, καὶ τῶν μὲν καὶ τοὺς ἰδιώτας καὶ τὰς πόλεις καὶ νεὼς καὶ βωμοὺς ἱδρυμένους, τοὺς δ' οὔτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὔτ' ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπὰς αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους. Hier werden zwei Klassen von Göttern unterschieden, aber nur der einen πραότητες und die dem Menschen zufliessenden Wohlthaten zugeschrieben; hiezu sind sie verordnet, τεταγμένοι, wie die anderen um Trübsal und Züchtigung zu verhängen. Ihr Wohlthun wird somit nicht als ein Ausfluss ihres freien Willens, sondern als eine Art von Naturnothwendigkeit betrachtet; sie spenden Wohlthaten an die Menschenwelt aus, weil sie dazu geartet sind und ohne dieses Wohlthun den Kern ihres Wesens einbüssen *). Sie sind zwar insoweit frei, dass sie ihre Gaben eine Zeitlang versa-

---

*) Vgl. Ovid. Fast. 5, 319, wo die Göttin Flora von ihrem Zürnen erzählt: Saepe mihi Zephyrus „Dotes corrumpere noli ipsa tuas" dixit. Dos mihi vilis erat.

gen können; aber die in sie gelegte Naturnothwendigkeit wird sich immer wieder geltend machen; kein Grieche denkt sich eine Demeter, welche gänzlich ablassen könnte, die Gabe des Brodes zu reichen. Somit ist der liebevoll fürsorgliche Gott in seinem Thun nicht frei; die Götter aber der zweiten Klasse sind auch Götter, und haben doch gar keine Liebe, keine **πραότης**, weil diese nicht ihres Amtes ist. Daraus folgt, dass Liebe kein allgemeines Kennzeichen göttlicher Natur ist, sondern der auch ohne sie denkbaren Gottheit nur wie ein Merkmal zukommt, das den einen Gott vom andern unterscheidet. Daher führen diejenigen Götter, welche vorzugsweise zum Wohlthun verordnet sind, auch ihre besonderen, ihnen eigens zugehörigen Beinamen; Hermes z. B. ist **ἐριούνιος**, πλουτοδότης, **σῶκος** (σάοικος s. v. a. **σώζων τοὺς οἴκους**?), nach Arist. Pac. 393 **φιλανθρωπότατος καὶ μεγαλοδωρότατος δαιμόνων**, ib. 602 **εὐνούστατος**, Demeter **θεσμοφόρος**, viele Götter sind **σωτῆρες**· dem Kronossohne Chiron wird Pind. Pyth. 3, 5 **νοῦς ἀνδρῶν φίλος** zugeschrieben, und Paus. 8, 36, 3 weiss von einem Tempel des **ἀγαθὸς θεός**, den er für Zeus glaubt halten zu dürfen.

39. Aber selbst diejenigen Götter, die man sich dem Menschen gegenüber als liebevoll fürsorglich denkt, lassen dies ihr Wesen durchaus nicht allen Menschen zu Gute kommen. Xen. Cyrop. 1, 6, 46 sagt: **τῶν συμβουλευομένων ἀνθρώπων οἷς ἂν ἵλεῳ ὦσι προσημαίνουσιν ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ οὐ χρή. Εἰ δὲ μὴ πᾶσιν ἐθέλουσι συμβουλεύειν, οὐδὲν θαυμαστόν· οὐ γὰρ ἀνάγκη αὐτοῖς ἔστιν ὧν ἂν μὴ θέλωσιν ἐπιμελεῖσθαι·** vgl. Memor. 1, 1, 9; Hipparch. 9, 9. Was wir hervorheben wollen ist, dass der Mensch als solcher darum weil er Mensch ist noch keinen Anspruch auf die Liebe der Götter hat; sie haben ein Herz nicht für das Geschlecht, sondern nur für Einzelne, seien es Personen oder Gesammtheiten; Pind. Pyth. 5, 130. **Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.** So ist z. B. Attika **χώρα θεοφιλεστάτη** bei Aesch. Eum. 869 (856); vgl. Pseudodem. Epist. 4, 2 nach Dem. Cor. 253, Isocr. 12, 125. Die Soldaten des Cyrus sind **θεοφιλεῖς** Xen. Cyrop. 4, 1, 6, ferner Lykurgus Herod. 1, 65, Croesus ib. 1, 87, Evagoras von Cypern Isocr. 9, 25; vgl. ib. 43, 70, wo, wie 12, 254 und öfter, **εὐτυχῶς** und **θεοφιλῶς** verbunden ist. Nach Pseudodem.

Amat. 9 muss der des höchsten Lobes würdige Mensch sichtbar ein Liebling der Götter sein; und solche Liebe wird nach §. 30 ibid. dem Einzelnen wegen einzelner und nicht gerade sittlicher Vorzüge zu Theil; *εὑρήσομεν γὰρ Αἰακὸν μὲν καὶ Ῥαδάμανθυν διὰ σωφροσύνην, Ἡρακλέα δὲ καὶ Κάστορα καὶ Πολυδεύκην δι' ἀνδρίαν, Γανυμήδην δὲ καὶ Ἄδωνιν καὶ ἄλλους τοιούτους διὰ κάλλος ὑπὸ θεῶν ἀγαπηθέντας.* Die *σώφρονες* denkt sich der Grieche zwar bevorzugt vor Allen. Nächst Soph. Aj. 132. *τοὺς δὲ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς* vgl. besonders Xen. Cyrop. 1, 6, 4. *οὐκοῦν νῦν, ἔφη, ὦ παῖ, διά γε ἐκείνας τὰς ἐπιμελείας ἥδιον μὲν ἔρχῃ πρὸς τοὺς θεοὺς δεησόμενος, ἐλπίζεις δὲ μᾶλλον τεύξεσθαι ὧν ἂν δέῃ, ὅτι συνειδέναι σαυτῷ δοκεῖς οὐπώποτ' ἀμελήσας αὐτῶν; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὦ πάτερ, ὡς πρὸς φίλους ὄντας μοι τοὺς θεοὺς οὕτω διάκειμαι·* vgl. Memor. 2, 1, 33 und die besonders schöne Ausführung Sympos. 4, 46 ff. — Nichts desto weniger vermag keine *σωφροσύνη* dem Menschen die Liebe der Götter und das von derselben unzertrennliche Glück zu gewährleisten; denn Oecon. 11, 8 heisst es ausdrücklich: *φρονίμοις οὖσι καὶ ἐπιμελέσι τοῖς μὲν διδόασιν εὐδαιμονεῖν, τοῖς δ' οὔ·* vgl. ib. 8, 16. *ἀπειλεῖ γὰρ ὁ θεὸς καὶ κολάζει τοὺς βλάκας* (es sind die lässigen und unordentlichen Seeleute gemeint). *Ἐὰν δὲ μόνον μὴ ἀπολέσῃ τοὺς μὴ ἁμαρτάνοντας, πάνυ ἀγαπητόν· ἐὰν δὲ καὶ πάνυ καλῶς ὑπηρετοῦντας σώζῃ, πολλὴ χάρις, ἔφη, τοῖς θεοῖς.* Wenn also *σωφροσύνη* und *ἐπιμέλεια*, fromme Verehrung, Bedingungen göttlicher Liebe sind, diese Liebe folglich verdient werden muss, aber selbst das Verdienst ihrer nicht immer theilhaftig wird, so beruht am Ende die göttliche Liebe auf willkürlicher Auswahl. Dass aber der Mensch unglücklich und doch von den Göttern geliebt sein könne, ist wenigstens keine Vorstellung des griechischen Volksglaubens.

40. Wir sehen also: die Liebe ist der göttlichen Natur nicht wesentlich eigen; wo sie ist, ist sie mehr Naturnothwendigkeit als freie That; wo sie als freie That erscheint, ist sie willkürlich; denn obschon sie dem Menschen nicht zuvorkommt, sondern verdient wird, ist sie doch selbst dem Verdienst nicht immer erreichbar. Aber hiemit ist unsere Untersuchung noch nicht zu Ende. Da die Liebe der Götter

nicht blos Zuneigung bleibt, sondern sich thätig als Güte, Gnade und Barmherzigkeit offenbart, so müssen wir vor Allem zusehn, was der Grieche von diesen Formen der sich bethätigenden Liebe glaubt.

Die Götter sind gütig, sind die Geber alles Guten, die *δοτῆρες ἐάων*, von Homer an so genannt bis in die letzte Periode des griechischen Lebens. Das heisst: von ihnen kommt, was der Mensch Gutes hat; es giebt kein Glück ohne sie. Kaum sind nach der oben §. 37 mitgetheilten Stelle Platons noch weitere Zeugnisse nöthig; doch wollen wir aus den verschiedenen Zeitaltern wenigstens einzelne Stimmen hören. Pind. Pyth. 10, 10. *γλυκὺ τ᾽ ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε δαίμονος ὄρνυντος αὔξεται·* vgl. Pyth. 8, 74 f., Olymp. 8, 14. Ferner Isocr. 1, 34. *παρὰ τῶν θεῶν εὐτυχία*, wie Aesch. S. Th. 625 (606). *θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς·* Dion. Hal. 3, 28 p. 495', 5 R. *ἁπάσας ἔγωγε τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς πράξεις ἐκείνοις (τοῖς θεοῖς) ἀνατίθημι* (d. i. omnes res praeclare et bene gestas illis acceptas fero). Paus. 8, 36, 3. *ἀγαθῶν οἱ θεοὶ δοτῆρές εἰσιν ἀνθρώποις*. Dies ist der Volksglaube; dieser macht aber noch den von Platon in der obigen Stelle bestrittenen Zusatz und sagt, dass die Götter auch die Geber des Bösen sind, und zwar ohne, wie wir unten sehen werden, diesen Satz also zu verstehn, dass die Güte und Huld der Götter dabei ungeschmälert bliebe. Schon Hesiod sagt Opp. 669. *ἐν τοῖς* (vorher ist Zeus und Poseidon genannt) *γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε*. Besonders aber betont Theognis diese Lehre; v. 133. *οὐδείς, Κύρν᾽, ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός, ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·* 165. *οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ᾽ ὄλβιος οὔτε πενιχρὸς οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ᾽ ἀγαθός·* 171. *θεοῖς εὔχου, θεοῖς ἐστιν ἔπι κράτος· οὔ τοι ἄτερ θεῶν γίνεται ἀνθρώποις οὔτ᾽ ἀγάθ᾽ οὔτε κακά*. Da nun Platon ausdrücklich lehrt, dass man kein Unheil, kein *κακόν* auf die Gottheit zurückführen dürfe, indem der vollsinnig gefasste Begriff des *ἀγαθὸς θεός* alles *βλαβερόν* von ihm ausschliesse, da er nur gestattet (Rep. 2 p. 380 B), dass man das Uebel der Strafe von der Gottheit herleite, insofern die Strafe im Grunde kein Uebel, sondern dem Frevler heilbringend sei, da er endlich fortfährt: *κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγα-*

θὸν ὄντα διαμαχητέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα — μήτε τινὰ ἀκούειν, μήτε νεώτερον μήτε πρεσβύτερον, μήτε ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογούμενα, ὡς οὐδ᾽ ὅσια ἂν λεγόμενα εἰ λέγοιτο, οὔτε ξύμφορα ἡμῖν οὔτε ξύμφωνα αὐτὰ αὑτοῖς, so erkennen wir aufs deutlichste, erstlich dass der Volksglaube, welcher die Götter zu Urhebern des Unheils macht, allgemein verbreitet und tief gewurzelt war, zweitens dass derselbe das Unheil den Göttern nicht in einem Sinne zuschrieb, der mit der Vorstellung einer gütigen Gottheit vereinbar gewesen wäre, drittens dass er demgemäss diese Vorstellung nicht festgehalten, auch nicht durch die oben §. 38 mitgetheilte Isokrateische Eintheilung der Götter in zwei Klassen gerettet hat.

41. Die Liebe der Gottheit erweist sich als Gnade, insofern sie auch den Sünder nicht wegwirft, sondern ihm vergeben, ihn von Schuld befreien und reinigen will. Die Möglichkeit dieser Gnade wird von Homer an ausgesprochen (vgl. H. Theol. VI, 24 ff., bes. Il. ι, 497 ff.), und bei den Sühnungen durch Opfer und Gebet oder Stellvertretung, so wie bei den Reinigungen vorausgesetzt. Da diese Lehre im Abschnitt von der Sünde im Einzelnen behandelt werden wird, so stellen wir hier den Glauben an eine mögliche Gnade der Götter blos als Thatsache fest. Ein alter Spruch heisst: δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ᾽ αἰδοίους βασιλῆας, Hes. Fragm. 117, vgl. Eurip. Med. 964 und Aesch. Fr. Niob. 168 Herm., wo es vom θάνατος heisst: μόνου δὲ Πειθὼ δαιμόνων ἀποστατεῖ. Πείθειν ist so viel als begütigen, zur Vergebung bereden, siehe unsere Anmerkung zu Il. α, 100, und was für δῶρα gemeint sind, erhellt aus Hymn. Dem. 368. τῶν δ᾽ ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα, οἵ κεν μὴ θυσίῃσι τεὸν μένος ἱλάσκωνται, εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελεῦντες. Orestes der Muttermörder darf sagen Aesch. Eum. 280 (277). βρίζει γὰρ αἷμα καὶ μαραίνεται χερός, μητροκτόνον μίασμα δ᾽ ἔκπλυτον πέλει. Ποταίνιον γὰρ ὂν πρὸς ἑστίᾳ θεοῦ Φοίβου καθαρμοῖς ἠλάθη χοιροκτόνοις. Der Sophokleische Oedipus auf Kolonus giebt ein grossartiges Beispiel der Begnadigung und Entsühnung eines unfreiwilligen Frevlers. Herodot ist voll von Beispielen gesühnter Sünde, auch solcher, für welche das Sühnmittel die Pythia oder sonst ein Orakel benennt. Herod. 1, 167.

οἱ δὲ Ἀγυλλαῖοι (die Bewohner von Caere in Etrurien, früher Agylla genannt, die gefangene Phocaeenser gesteinigt hatten) ἐς Δελφοὺς ἔπεμπον βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἁμαρτάδα. Ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευσε ποιέειν τὰ καὶ νῦν οἱ Ἀγυλλαῖοι ἔτι ἐπιτελέουσι· καὶ γὰρ ἐναγίζουσί σφι (τοῖς Φωκαεῦσι) μεγάλως, καὶ ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν ἐπιστᾶσι· vgl. unter Anderem 4, 149; 6, 139; 9, 93. 94. Bei Xenoph. Cyrop. 7, 2, 19 versucht Croesus die Sünde seines Misstrauens gegen Apoll durch Opfer und Weihgeschenke zu sühnen, wie sich denn überhaupt insbesondere bei Pausanias, z. B. 8, 28, 3, ib. 42, 4, der Sühnungen nicht wenige finden, welche, nach dem Orakel vollzogen, für persönliche Beleidigung, ja Verletzung der Götter genug gethan haben.

42. Die Götter sind also gnädig weil sühnbar. Allein die Gnade ist nicht allgemein und am Ende wie die Güte willkürlich. Sie kann nicht allgemein sein, weil es Sünden giebt, für welche keine Sühnung ausreicht. So steht Aesch. S. Th. 679 (660) vom Brudermord: ἀλλ' ἄνδρας Ἀργείοισι Καδμείους ἅλις ἐς χεῖρας ἐλθεῖν· αἷμα γὰρ καθάρσιον· ἀνδροῖν δ' ὁμαίμοιν θάνατος ὧδ' αὐτοκτόνος, οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος. Nicht minder unmöglich ist die Sühnung der Opferung Iphigenia's; Agam. 69. οὔθ' ὑποκαίων*) οὔθ' ὑπολείβων ἀπύρων ἱερῶν ὀργὰς ἀτενεῖς παραθέλξει, wozu Hermann bemerkt: respicit autem chorus immolationem Iphigeniae, quam v. 140 (151 D.) similiter θυσίαν ἄδαιτον vocat. Participia cum scholiasta ad omissum τὶς referenda sunt, de qua constructione dixi ad Hecubae v. 485. Sed cogitat chorus de Agamemnone. Vgl. das Chorlied 975—1034 (942—993), besonders 1018 (981) ff., wo der Gedanke durchgeführt wird, dass durch freiwillige Aufopferung eines Theils der Güter zwar das Verderben des Hauses abgewendet, vergossenes Blut aber nicht wieder gut gemacht werden kann. Hinsichtlich schwerer Sünde heisst es ib. 388 (371): ἄκος δὲ παμμάταιον (Sühnmittel aber sind ganz ver-

*) Codd. ὑποκλαίων· für Casaubonus' Vermuthung ὑποκαίων scheint mir entscheidend das oben citirte Fragm. Niob. 168 (H.) οὔτ' ἄν τι θύων οὔτ' ἐπισπένδων ἄνοις.

geblich). *Οὐκ ἐκρύφθη, πρέπει δὲ φῶς αἰνολαμπὲς σίνος*, es birgt sich nicht, nein in grausenvollem Lichte strahlt die Schuld. Und in den Choephoren v. 48 (43) lesen wir: *τί γὰρ λύτρον πεσόντος αἵματος πέδῳ;* dies wird ausgeführt v. 66—74 (58—65), von welchen zwei Strophen wir die Gegenstrophe nach Hermannischer Lesart, welche gewiss den Sinn des Dichters wiedergiebt, ausschreiben wollen: *θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων ἄκος· πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ διαίνοντες τὸν χερομυσῆ φόνον καθαρσίοις ἴοιεν ἂν μάτην.* Vgl. ib. 520 (514). *τὰ πάντα γάρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος ἑνός, μάτην ὁ μόχθος.* Hiezu Eum. 261 (258) ff. *τὸ δ' οὐ πάρεστιν* (Rechtfertigung des Muttermords ist unmöglich); *αἷμα μητρῷον χαμαί. Δυςαγκόμιστον, παπαῖ, τὸ διερὸν πέδῳ χύμενον οἴχεται.* Bei Eur. Androm. 982 sagt Orestes in Bezug auf Neoptolemus, der sich vermisst den Apollon für den Tod seines Vaters Achilleus zur Rechenschaft zu ziehen: *πικρῶς δὲ πατρὸς φόνιον αἰτήσει δίκην ἄνακτα Φοῖβον· οὐδέ νιν μετάστασις γνώμης ὀνήσει θεῷ διδόντα νῦν δίκας.* Bei Stob. 74, 61 lesen wir in einem Fragmente der Pythagoreerin Phintys in Betreff der Ehebrecherin: *κἀκεῖνο δὲ χρὴ διαλογίζεσθαι, ὡς οὐδὲν καθάρσιον εὑρήσει τᾶς ἀμπλακίας ταύτας ἄκος, ὥστε ὡς ἱερὰ θεῶν καὶ βωμὼς ποτερχομέναν ἦμεν ἁγνὰν καὶ θεοφιλατάν· ἐπὶ γὰρ ταύτᾳ τᾷ ἀδικίᾳ μάλιστα καὶ τὸ δαιμόνιον ἀσυγγνωμόνατον γίνεται.* Dies Alles ist dem *δράσαντι παθεῖν*, dem Gesetze der Vergeltung, gemäss, welches Aeschylus, wie wir oben §. 24 gesehn, so nachdrücklich hervorhebt, und welches auch vor menschlichen Gerichtshöfen so entschieden geltend gemacht wird. Demosth. Mid. 100. *οὐδεὶς γάρ ἐστι δίκαιος τυγχάνειν ἐλέου τῶν μηδένα ἐλεούντων οὐδὲ συγγνώμης τῶν ἀσυγγνωμόνων.* Antiph. 1, 26. *πῶς οὖν ταύτην ἐλεεῖν ἄξιόν ἐστιν ἢ αἰδοῦς τυγχάνειν παρ' ὑμῶν ἢ ἄλλου του; ἥτις αὐτὴ οὐκ ἠξίωσεν ἐλεῆσαι τὸν αὑτῆς ἄνδρα, ἀλλ' ἀνοσίως καὶ αἰσχρῶς ἀπώλεσεν·* man lese die ganze Stelle. Was daher Aesch. Ag. 396 (379) sagt: *λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν· τὸν δ' ἐπίστροφον τῶνδε φῶτ' ἄδικον καθαιρεῖ*, das findet sich geschichtlich in vielen Fällen bestätigt. Die Aegineten haben einen *Ἱκέτης* der Demeter nicht respektirt; darum heisst es Herod. 6, 91. *τὸ ἐκθύσασθαι* (piaculis se lustrare) *οὐκ οἷοί τε ἐγένοντο*

ἐπιμηχανώμενοι. Nach 7, 137 wird die gesühnte und scheinbar beschwichtigte *μῆνις Ταλθυβίου*, die nach langer Zeit wieder aufwacht, an den Söhnen der ursprünglichen Schuldopfer gestraft. Artayktes der Perser, der an dem Heros Protesilaus in Elaeus gefrevelt hat, bietet diesem für den Tempelraub hundert und als Lösegeld für sich und seinen Sohn zweihundert Talente, jedoch vergeblich, ib. 9, 120. Pausanias hat uns abermal gar manche solcher Fälle aufbewahrt, z. B. 1, 36, 3. *ἰοῦσι δὲ ἐπ' Ἐλευσῖνα ἐξ Ἀθηνῶν — Ἀνθεμοκρίτου μνῆμα πεποίηται. Ἐς τοῦτον Μεγαρεῦσίν ἐστιν ἀνοσιώτατον ἔργον, οἳ κήρυκα ἐλθόντα, ὡς μὴ τοῦ λοιποῦ τὴν χώραν ἐπεργάζοιντο, κτείνουσιν Ἀνθεμόκριτον. Καί σφισι ταῦτα δράσασι παραμένει καὶ ἐς τόδε μήνιμα ἐκ τοῖν θεοῖν* (Demeter und Persephone), *οἷς οὐδὲ Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς ὥστε καὶ ἐπαυξηθῆναι μόνοις ἐπήρκεσεν Ἑλλήνων·* vgl. hiezu 3, 4, 5. Von dem spartanischen König Pausanias heisst es ib. 3, 17, 7. 8, dass er mit seinen Anschlägen entdeckt worden und unter allen, die zum Tempel der Athene Chalcioecus als *ἱκέται* geflohen, allein keine Verzeihung habe finden können *κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, φόνου δὲ ἄγος ἐκνίψασθαι μὴ δυνηθέντα·* und nun wird der Mord der byzantischen Jungfrau Kleonike berichtet; *τοῦτο τὸ ἄγος οὐκ ἐξεγένετο ἀποφυγεῖν Παυσανίᾳ, καθάρσια παντοῖα καὶ ἱκεσίας δεξαμένῳ Διὸς Φυξίου καὶ δὴ ἐς Φιγαλίαν ἐλθόντι τὴν Ἀρκάδων παρὰ τοὺς ψυχαγωγούς, δίκην δὲ ἣν εἰκὸς ἦν Κλεονίκῃ τε ἀπέδωκε καὶ τῷ θεῷ.* Nach 9, 25, 7 ist *τὸ μήνιμα τὸ ἐκ Καβείρων ἀπαραίτητον ἀνθρώποις, ὡς ἐπέδειξε δὴ πολλαχῇ·* es folgen die Beispiele. Ja der Fluss Helikon, in welchem sich des Orpheus Mörderinnen vom Blute rein waschen wollen, verkriecht sich nach 9, 30, 4 in die Erde, *ἵνα δὴ μὴ τοῦ φόνου καθάρσια τὸ ὕδωρ παράσχηται.* — Wir sehn also: die Gnade ist insofern nicht allgemein, als die Gottheit keine allgemeinen, jedem Sünder erfüllbaren Bedingungen aufgestellt hat, unter welchen sie die Sünde vergeben wolle, sondern die Vergebung ihrer Willkür vorbehält. Der Sünder mag daher die vorhandenen Sühnmittel noch so sorgfältig anwenden, die Gottheit hat sich nicht an sie gebunden und er hat keine Gewähr dafür, dass sie fruchten. Das Gesetz der Vergeltung steht fest; ein Gesetz der Gnade giebt es nicht.

43. Die Liebe der Gottheit zeigt sich als Milde, Mitleid und Barmherzigkeit, insofern sie sich des menschlichen Elends theilnehmend und hülfreich annimmt; Eur. Electr. 1323 sagt einer von den Dioscuren: **φεῦ φεῦ· δεινὸν τόδ' ἐγηρύσω καὶ θεοῖσι κλύειν. Ἔνι γὰρ κἀμοὶ τοῖς τ' οὐρανίδαις οἶκτοι θνητῶν πολυμόχθων.** Nun findet sich bei Homer die schreckliche Vorstellung (H. Th. VII, 10), dass der Unglückliche schon als solcher den Göttern verhasst sei, auch wenn er seinerseits keine besondere Verschuldung auf sich geladen hat; dass Jemand unglücklich ist, ist ein hinreichendes Kennzeichen, dass ihn der Hass der Götter verfolgt. Diese Ansicht konnte sich um so weniger halten, als innerhalb des menschlichen Verkehrs das Unglück bei Homer, wenn es in Hülflosigkeit besteht, als ein Gegenstand der Ehrfurcht, der **αἰδώς**, erscheint, H. Th. V, 54 ff. Die **ἱκέται**, die **ξεῖνοι** sind **αἰδοῖοι·** die Bettler sogar stehn unter dem Schutze der Götter und, was sehr merkwürdig ist, sogar der Erinyen, Od. ρ, 473—476. Diese Vorstellung erhält sich; der **ἱκέτης** ist heilig und hat auf das Mitleid, auf den Schutz der Gottheit, zu der er geflohen ist, einen Rechtsanspruch. Vornehmlich in diesem Gebiete bethätigt sich die göttliche Barmherzigkeit. Aesch. Suppl. 214 (201) räth Danaus seinen Töchtern anzurufen **ἁγνόν τ' Ἀπόλλω, φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν.** Der Chor erwidert: **εἰδὼς ἂν αἶσαν τήνδε συγγνοίη βροτοῖς**, da er, Apollon, das Schicksal kennt ein Verbannter zu sein, so kann er wohl mitempfinden, Mitleid fühlen mit den Sterblichen. Ib. 385 (370). **μένει τοι Ζηνὸς ἱκτίου κότος δυςπαράθελκτος παθόντος οἴκτοις.** Andoc. 2, 15. **ἐπειδὴ ἐγίγνωσκον ἀπολούμενος, εὐθὺς προςπηδῶ πρὸς τὴν ἑστίαν καὶ λαμβάνομαι τῶν ἱερῶν** (er wird somit **ἱκέτης**). **Ὅπερ μοι καὶ πλεῖστον ἄξιον ἐγίνετο ἐν τῷ τότε· εἰς γὰρ τοὺς θεοὺς ἔχοντα ὀνείδη** (der Redner war eines Frevels an den Mysterien beschuldigt worden) **οὗτοί με μᾶλλον τῶν ἀνθρώπων ἐοίκασι κατελεῆσαι, βουληθέντων τε αὐτῶν ἀποκτεῖναί με οὗτοι ἦσαν οἱ διασώσαντες.** Dass aber die Gottheit und namentlich **Ζεὺς ἱκέσιος** die Verletzung seiner Schützlinge nicht verzeiht, dafür bringen wir statt aller andern Zeugnisse gleich eine Hauptstelle bei Pausan. 7, 25, 1. **τὸ δὲ τοῦ Ἱκεσίου μήνιμα πάρεστι μὲν τοῖς ἐς τὴν Ἑλίκην** (vgl. ib. 24, 5), **πάρεστι δὲ**

καὶ ἄλλοις διδαχθῆναι πολλοῖς ὡς ἔστιν ἀπαραίτητον. Φαίνεται δὲ καὶ ὁ θεὸς παραινῶν ὁ ἐν Δωδώνῃ νέμειν ἐς ἱκέτας αἰδῶ. Ἀθηναίοις γὰρ ἐπὶ ἡλικίας μάλιστα τῆς Ἀφείδαντος ἀφίκετο παρὰ τοῦ ἐν Δωδώνῃ Διὸς τὰ ἔπη τάδε.

> *Φράζεο δ' Ἄρειόν τε πάγον βωμούς τε θυώδεις*
> *Εὐμενίδων, ὅθι χρὴ Λακεδαιμονίους σ' ἱκετεῦσαι*
> *δουρὶ πιεζομένους. Τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρῳ,*
> *μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν· ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί.*

In Folge dieser Anschauung wird die *Αἰδώς*, das Erbarmen, als eine Beisitzerin des Zeus gedacht; Soph. OC. 1262 (1267). *ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδὼς ἐπ' ἔργοις πᾶσι· καὶ πρὸς σοί, πάτερ, παρασταθήτω.* Und in Athen ist dem Mitleid ein Altar errichtet; Paus. 1, 17, 1. *Ἐλέου βωμός, ᾧ, μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι.* Daher wird den Göttern auch bei grossen Unglücksfällen und Gefahren Mitleid ausdrücklich zugeschrieben, z. B. mit dem Zustand der attischen Frauen und Kinder während der Schlacht bei Salamis; Lys. 2, 40. *τίς οὐκ ἂν θεῶν ἠλέησεν αὐτοὺς ὑπὲρ τοῦ μεγέθους τοῦ κινδύνου; ἢ τίς ἀνθρώπων οὐκ ἂν ἐδάκρυσεν;* Und an ihre thätige Hülfe wird geglaubt; Paus. 5, 25, 1. *εἰ δὲ ἐνταῦθα* (in der Sicilischen Meerenge) *συνέπεσε καὶ Ὀδυσσεῖ διαφθαρῆναι τὴν ναῦν, ἄλλως μὲν οὐκ ἄν τις πείθοιτο ἐκνήξασθαι ζῶντα ἐς τὴν Ἰταλίαν αὐτόν· τὸ δὲ ἐκ τῶν θεῶν εὐμενὲς ἐπὶ παντὶ ἐργάζεται ῥᾳστώνην.* Weil aber, wie wir oben gezeigt haben, das Wohlwollen der Gottheit nicht dem Menschen als solchem gilt, sondern ein willkürliches ist, weil also der Mensch nicht wissen kann, ob ihm persönlich die Götter gewogen sind, so kann er sich auf deren Huld und Erbarmen auch nicht verlassen. Trefflich schildert dieses Schwanken des Menschen zwischen Vertrauen und Zweifel, insofern es aus dem Mangel objektiver Gewissheit der göttlichen Huld entspringt, der Wechselgesang bei Aesch. Suppl. 1052—1062 (1024—1033). *Ἡμιχ. Α. ὁ μέγας Ζεὺς ἀπαλέξαι γάμον Αἰγυπτογενῆ μοι. Ἡμιχ. Β. τὸ μὲν ἂν βέλτατον εἴη. Ἡμιχ. Α. σὺ δὲ θέλγοις ἂν ἄθελκτον. Ἡμιχ. Β. σὺ δέ γ' οὐκ οἶσθα τὸ μέλλον. Ἡμ. Α. τί δὲ μέλλω φρένα Δίαν καθορᾶν, ὄψιν ἄβυσσον; Ἡμ. Β. μέτριον νῦν ἔπος*

εὔχου. Ἡμιχ. Α. τίνα καιρόν με διδάσκεις; (d. i. welches Maass meiner Rede). *Ἡμ. Β. τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν* (aegre ferre, Herm.). Da keine Gewissheit vorhanden ist, die Hülfe des Gottes, der vielleicht nicht zu begütigen ist, durch Flehen zu gewinnen', so bleibt kein anderer Rath, als sich auf den Entschluss zu beschränken, dass man sich jede göttliche Schickung ruhig gefallen lassen wolle. Vgl. Eur. Troad. 1229. *οὐκ ἦν ἄρ' ἐν θεοῖσι πλὴν οἱ 'μοὶ πόνοι* (*Ἑκάβης*), *Τροία τε πόλεων ἔκκριτον μισουμένη, μάτην δ' ἐβουθυτοῦμεν·* ib. 1271. *ἰὼ θεοί. καὶ τί τοὺς θεοὺς καλῶ; καὶ πρὶν γὰρ οὐκ ἤκουσαν ἀνακαλούμενοι.* Besonders ergreifend ist innerhalb dieses Gebietes Eteokles' Stellung zu den Göttern in den Sieben gegen Theben. Während der Chor eine günstige Wendung des Geschicks für das Haus der Labdakiden noch nicht für unmöglich hält, giebt Eteokles alle Hoffnung auf Gnade und Barmherzigkeit der Götter schlechterdings auf; S. Th. 702 (683). *θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα, χάρις δ' ἀφ' ἡμῶν ὀλομένων θαυμάζεται. Τί οὖν ἔτ' ἂν σαίνοιμεν ὀλέθριον μόρον;* das ist: die Götter haben meiner längst vergessen und halten nur die Lust hoch, die aus meinem Verderben entspringt; warum also sollt' ich noch dem Schicksale des Verderbens schmeicheln, ihm gleichsam gute Worte geben? Allerdings spricht Eteokles, spricht die Euripideische Hekabe die Sprache der Verzweiflung; aber dass diese Sprache so lautet, dass den Göttern schadenfrohe Lust am Untergang des Menschen zugetraut wird, das ist das Charakteristische und zeigt, wie neben der Vorstellung von einer barmherzigen Gottheit auch die entgegengesetzte Raum hat.

44. Ueberblicken wir von hieraus die Ergebnisse, welche uns die Erörterung der sittlichen Eigenschaften der Gottheit geliefert hat, so zeigt sich, dass von denselben nur die Strafgerechtigkeit fest gehalten wird, die Heiligkeit und die Liebe nicht. Schon hieraus ergiebt sich eine erste Antwort auf die §. 17 gestellte Frage, ob der Grieche eine Vorsehung kennt. Diese ist ohne Heiligkeit und Liebe nicht denkbar. Es ist aber eben so wenig denkbar, dass der Grieche, welcher an eine weil unsterbliche desshalb auch allmächtige, allwissende Gottheit wenigstens bis zu einem gewissen Grade glaubt, nicht versucht sein sollte, diese Macht und Allwissenheit auch

auf die Beherrschung und Leitung der menschlichen Dinge im Ganzen und Einzelnen zu beziehn. Es wird daher, um die Frage des 17. Paragraphen völliger zu lösen, nothwendig, diese Beziehung der Gottheit zur Welt in so fern ins Auge zu fassen, als sie Bethätigung nicht blos der göttlichen Macht, sondern zugleich der Art und Weise ist, wie die Gottheit mit der Welt verfährt und in ihr waltet. Stellen, wie die folgenden, lassen ausserordentlich viel erwarten: Archiloch. 87 (73 Schn.) *ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.* Simon. Amorg. 1, 1. *ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος πάντων ὅσ' ἔστι καὶ τίθησ' ὅπῃ θέλει.* Simon. C. 87 (73 Schn.) *Ζεὺς πάντων αὐτὸς φάρμακα μοῦνος ἔχει.*

45. Gleichwohl müssen wir unsere Erörterung mit der Bemerkung einleiten, dass dem Verhältniss der Gottheit zur Welt diejenige Unterlage und Voraussetzung fehlt, welche der Begriff der Weltschöpfung bietet. Der Grieche kennt blos eine aus dem Urstoff oder Chaos sich selbst erzeugende, nicht eine von der Gottheit frei geschaffene Welt [8]). Dies um so weniger, als selbst die Urgötter nicht von Ewigkeit sondern erst im Verlaufe des kosmogonischen Entwicklungsprocesses entstanden sind, Hes. Theog. 116—138. Die Erde ist Mutter der Götter so gut als der Menschen; Hes. Opp. 108. *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι·* Pind. Nem. 6, 1. *ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι.* Hinsichtlich der Menschenschöpfung*) ist ein gewöhnlicher Ausdruck der Pindarische geworden in dem neuerdings von Schneidewin bekannt gemachten und zuerst erläuterten Bruchstück Fragm. adesp. 83 bei Bergk: *ἄνθρωπον (ὡς) ἄνδωκε γαῖα πρῶτα ἐνεγκαμένα καλον*

*) Ueber alles hieher gehörige Mythologische siehe Preller in dem trefflichen Aufsatze: die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts, Philolog. VII p. 5 ff. — Ueber das doch wohl unzweifelhaft Pindarische Fragment siehe Philol. I p. 421 ff., sodann p. 584, wo Hermanns Verbesserungen stehn. — Eine Uebersicht der anthropogonischen Ansichten giebt Gerhard Myth. II §. 636.

γέρας· vgl. Fragm. des Asius bei Paus. 8, 1, 2. *ἀντίθεον δὲ Πελασγὸν ἐν ὑψικόμοισιν ὄρεσσι γαῖα μέλαιν' ἀνέδωκεν, ἵνα θνητῶν γένος εἴη.* Einer Mitwirkung des Zeus hiebei wird nur bei der übernatürlichen Bevölkerung eines Landes gedacht, welche lange nach Entstehung des Menschengeschlechtes statt fand; Paus. 2, 29. 2. *Αἰακοῦ δὲ αἰτήσαντος παρὰ Διὸς οἰκήτορας, οὕτω οἱ τὸν Δία ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους φασὶν ἐκ τῆς γῆς.* Sonst denkt sich Pausanias wenigstens den Vorgang folgendermassen: *εἰ δὲ τὴν γῆν τὸ ἀρχαῖον οὖσαν ὑγρὰν ἔτι καὶ ἀνάπλεων νοτίδος θερμαίνων ὁ ἥλιος τοὺς πρώτους ἐποίησεν ἀνθρώπους, ποίαν εἰκός ἐστιν ἄλλην χώραν ἢ προτέραν τῆς Ἰνδῶν ἢ μείζονας ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους*, 8, 29, 3. Wie allgemein die Vorstellung von diesem Ursprung des Menschengeschlechtes war, bezeugt Plat. Polit. p. 269 B. *τί δέ; τὸ τοὺς ἔμπροσθεν φύεσθαι γηγενεῖς (ἀκηκόαμεν) καὶ μὴ ἐξ ἀλλήλων γεννᾶσθαι; καὶ τοῦτο ἓν τῶν πάλαι λεχθέντων.* Euripides im Chrysippus Fr. 833 nimmt den Aether dazu: *Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ, ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίους παραδεξαμένη τίκτει θνατούς, τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν, ὅθεν οὐκ ἀδίκως μήτηρ πάντων νενόμισται.* Anderwärts jedoch findet sich die Vorstellung einer unmittelbaren Schöpfung der Menschen durch die Götter; Hesiod. Opp. 109. *χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*· Antiph. Tetral. 3, 1, 2. *ὁ θεὸς βουλόμενος ποιῆσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος τοὺς πρῶτον γενομένους ἔφυσεν ἡμῶν, τροφέας τε παρέδωκε τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν*· Xen. Mem. 1, 4, 5. *ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους*, nämlich *θεός*. Auch Lyc. Leocr. 94 nennt die Götter als diejenigen, *παρ' ὧν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν εἰλήφαμεν καὶ πλεῖστα ἀγαθὰ πεπόνθαμεν*[*]).

46. Aber wenn auch nicht die Schöpfung, so kommt den Göttern doch die Erhaltung des gesammten Weltwesens zu; Xen. Cyrop. 8, 7, 22. *θεούς γε τοὺς ἀεὶ ὄντας καὶ πάντ' ἐφορῶντας καὶ πάντα δυναμένους, οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν ἀκριβῆ καὶ ἀκήρατον καὶ ἀναμάρτητον καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μεγέθους ἀδιήγητον, τούτους φοβούμενοι κτλ.* Die Naturordnung (*τὰ ἐκ Διός*, Plat. Polit. p. 295 D), um zunächst von dieser zu sprechen, ist *ἡ τῶν*

θεῶν κατασκευή, Xen. Ages. 9, 5. Namentlich ist die natürliche Folge der Jahrszeiten und ihrer Erzeugnisse dem Walten der Götter anvertraut. Xen. Vectig. 1, 3. *ὅσαπερ οἱ θεοὶ ἐν ταῖς ὥραις ἀγαθὰ παρέχουσι·* vgl. Paus. 1, 40, 3. *δῆλα δὲ πᾶσι — καὶ τὰς ὥρας τὸν θεὸν τοῦτον (Δία) νέμειν εἰς τὸ δέον.* Auf sie werden die Verhältnisse des Bodens zurückgeführt, welche die Nutzung und den Anbau desselben bedingen. Nach Xen. Vectig. 1, 5 ist der Boden von Attika von Silberadern durchzogen *σαφῶς θείᾳ μοίρᾳ·* und wer einem Boden unangemessene Kultur aufzwingt, von dem heisst es Oecon. 16, 3, dass er *θεομαχεῖ·* vgl. Paus. 2, 1, 5. *οὕτω χαλεπὸν ἀνθρώπῳ τὰ θεῖα βιάσασθαι*, d. h. den von der Gottheit geschaffenen Isthmus von Corinth zu durchgraben. Alle Witterungsverhältnisse gehn auf Zeus zurück; *Ζεὺς ὕει* und ist für alle Menschen mit Ausnahme der Aegyptier *ταμίας ὄμβρων καὶ αὐχμῶν*, Isocr. 11, 13; eine wunderbare Art, wie der Priester des Zeus Lykaios in Arkadien bei grosser Dürre Regen hervorzubringen weiss, beschreibt Paus. 8, 38, 3. *Ὁ θεὸς χειμάζει*, Xen. Oecon. 8, 16; *ὁ θεὸς νίφει*, Venat. 8, 1. Natürlich kommen auch alle Störungen und Aenderungen des gewöhnlichen Naturlaufs auf Rechnung der Götter; so bei Plat. Polit. p. 295 D atmosphärische Erscheinungen ungewöhnlicher Art, bei Xen. Rep. Ath. 2, 6 Krankheiten der Früchte. Daher lesen wir Oecon. 5, 19. 20. *ἀλλ' ᾤμην ἔγωγέ σε, ὦ Κριτόβουλε, εἰδέναι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐδὲν ἧττόν εἰσι κύριοι τῶν ἐν τῇ γεωργίᾳ ἔργων ἢ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ·* wesshalb denn auch *οἱ σώφρονες καὶ ὑπὲρ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καρπῶν καὶ βοῶν καὶ ἵππων καὶ προβάτων καὶ ὑπὲρ πάντων γε δὴ τῶν κτημάτων τοὺς θεοὺς θεραπεύουσιν.*

47. Es ist ferner der einzelne Mensch nach allen seinen Zuständen und Verhältnissen, in geistiger und sittlicher Hinsicht von der Gottheit beherrscht und bestimmt. Der Zeugnisse hiefür sind so viele, dass wir nur eine verhältnissmässig kleine Auswahl geben können. Von den Göttern hat er Weib und Kind; Sim. Amorg. 7, 93. *τοίας γυναῖκας ἀνδράσιν χαρίζεται Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας·* Eur. Fr. Phaeth. 766, 56. *θεὸς ἔδωκε, χρόνος ἔκρανε λέχος ἐμοῖσιν ἀρχέταις.* Hymn. Dem. 219. *παῖδα δέ μοι τρέφε τόνδε, τὸν ὀψίγονον καὶ ἄελπτον ὤπασαν ἀθάνατοι·* Xen. Oecon. 7, 12.

τέκνα μὲν οὖν ἣν θεός ποτε διδῷ ἡμῖν γενέσθαι, τότε βουλευσόμεθα περὶ αὐτῶν κτλ. Isocr. 11, 41. *τῆς ἡμετέρας εὐπαιδίας εἰς τοὺς θεοὺς τὴν αἰτίαν ἀναφέρομεν.* Den Göttern verdankt er seine körperlichen Vorzüge: Pseudodem. Amat. 12. *οὕτω γὰρ σφόδρα ἐφυλάξατο πάσας τὰς τοιαύτας κῆρας* (pestes) *ὅςτις ποτ' ἦν θεῶν ὁ τῆς σῆς ὄψεως προνοηθείς, ὥστε μηδὲν μέμψεως ἄξιον τὰ δὲ πλεῖστα περίβλεπτα σου καταστῆσαι κτλ.* Dion. Hal. 3, 13. *θεὸς δ' αὐτοῖς* (den Horatiern und Curiatiern) *δίδωσι κάλλος τε καὶ ῥώμην καὶ δὴ καὶ ψυχῆς γενναιότητα.* Ueberhaupt alles was Glück heisst: Pind. Nem. 1, 8. *ἀρχαὶ δὲ βέβληνται θεῶν κείνου σὺν ἀνδρὸς δαιμονίαις ἀρεταῖς,* initia autem horum factorum jacta sunt a Diis una cum viri illius singularibus virtutibus (Dissen), also: hujus felicitatis fundamenta jacta sunt Deorum beneficio virtutum illius remunerandarum causa. Alcaeus 83 (63). *τὸ γὰρ θεῶν ἰότητ' ὔμμε λαχόντων γέρας ἄφθιτον ἀνθήσει* d. i. *τὸ γὰρ γέρας, οὐ τυγχάνετε ἰότητι θεῶν ὑμᾶς λαχόντων, ἀνθήσει ἄφθιτον.* Solon 13 (11), 1. *Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα, Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένῳ· ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἁπάντων ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθήν κ. τ. λ.* Eur. Heracl. 608. *οὔτινά φημι θεῶν ἄτερ ὄλβιον, οὐ βαρύποτμον ἄνδρα γενέσθαι.* Insbesondere Reichthum: Aesch. Agam. 1014 (979). *πολλά τ' ἂν δόσις ἐκ Διὸς ἀμφιλαφής τε καὶ ἐξ ἀλόκων ἐπετειᾶν νῆστιν ὤλεσεν νόσον.* Rettung aus Gefahr: ib. 603 (581). *ἀπὸ στρατείας ἄνδρα σώσαντος θεοῦ.* Gute Rathschläge, Vorausverkündigungen: Herod. 1, 209. *ἐμεῦ θεοὶ κήδονται, καί μοι πάντα προδεικνύουσι τὰ ἐπιφερόμενα·* vgl. 6, 27; Cyrop. 1, 6, 2 ff. Ueberaus häufig ist von dem Guten, was die Götter verleihen, die Rede, z. B. Anab. 7, 7, 37; Cyrop. 2, 2, 18; 5, 1, 23, und *ἢν ὁ θεὸς εὖ διδῷ* ist stehende Formel, Cyrop. 3, 1, 34; 3, 2, 29; 4, 1, 4 u. s. w. — Umgekehrt schreibt man den Göttern auch alles Unglück der Einzelnen zu; Soph. Philoct. 1096 (1116). *πότμος, πότμος σε δαιμόνων τάδ' οὐδέ σε δόλος γ' ἔσχ' ὑπὸ χειρὸς ἐμᾶς·* Electr. 683 (696). *ὅταν δέ τις θεῶν βλάπτῃ, δύναιτ' ἂν οὐδ' ἂν ἰσχύων φυγεῖν,* wie OC. 247 (252), Eur. Suppl. 612 ff. Insbesondere Armuth: Hes. Opp. 638. *ἀλλὰ κακὴν πενίην (φεύγων), τὴν Ζεὺς ἄνδρεσσι δίδωσι,* wie ib. 718: Sclaverei. Aesch. Choeph. 75

(66). ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτολιν θεοὶ προςήνεγκαν· ἐκ γὰρ οἴκων πατρῴων τάνδ᾽ oder nach Blomfields Besserung der Vulgata δουλίαν ἐςᾶγον αἶσαν. Ajas' Wahnsinn bei Sophokles ist θεία νόσος, Aj. 185 und öfter; vgl. Soph. Phaedr. Fr. 640. Endlich bestimmt die Gottheit auch die Todesstunde; Xen. Apol. 7. ἴσως δέ τοι καὶ ὁ θεὸς δι᾽ εὐμένειαν προξενεῖ μοι οὐ μόνον τὸ ἐν καιρῷ τῆς ἡλικίας καταλῦσαι τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ τὸ ᾗ ῥᾷστα.

48. Noch bedeutender ist, dass die geistigen und eben so die sittlichen Anlagen und Leistungen des Menschen ganz allgemein der Gottheit zugeschrieben werden. Hiefür glauben wir die Belege vollständiger geben zu müssen, weil gerade dieser Glaube die Abhängigkeit des Menschen von der Gottheit in der geistigsten Weise anerkennt. Bei Homer ist er schon vorhanden; nun verfolge man, wie gleichmässig er festgehalten wird. Hymn. 29, 12 heisst es von Hestia und Hermes: νόῳ θ᾽ ἕσπεσθε καὶ ἥβῃ, cum prudentia et juventa sequimini homines i. e. prudentiam et juventam iis impertire soletis (Franke). Nach Hes. Theog. 81 ff. geben die Musen den Königen liebliche Rede. Theogn. 757. Ζεὺς - ὑπειρέχοι- δεξιτέρην χεῖρ᾽· αὐτὰρ Ἀπόλλων ὀρθῶσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον· id. 1171. γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην· ἀνθρώπου γνώμῃ πείρατα παντὸς ἔχει, wie Soph. Antig. 677 (683). πάτερ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας. Pind. Ol. 13, 16. πολλὰ δ᾽ ἐν καρδίαις ἀνδρῶν ἔβαλον Ὧραι πολυάνθεμοι ἀρχαῖα σοφίσμαθ᾽. Id. Pyth. 1, 41. ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ᾽ ἔφυν, wie Olymp. 10, 10. Herod. 1, 86. τῷ δὲ Κροίσῳ, ἑστεῶτι ἐπὶ τῆς πυρῆς, ἐσελθεῖν - τὸ τοῦ Σόλωνος, ὥς οἱ εἴη σὺν θεῷ εἰρημένον, τὸ μηδένα εἶναι τῶν ζωόντων ὄλβιον. Hiezu Isocr. 5, 149: wenn der hochbetagte Greis etwas Gutes sagt, νομίζειν αὐτὰ χρὴ- τὸ δαιμόνιον ὑποβαλεῖν. Die Beredsamkeit ist ihm an sich schon eine Gabe, die man von den Göttern sich erbittet, 15, 246. 247. Pseudodem. Prooem. 25, 23. εὔχομαι δὲ τοῖς θεοῖς, ὃ καὶ τῇ πόλει κἀμοὶ συμφέρειν μέλλει, ταῦτ᾽ ἐμοί τε εἰπεῖν ἐλθεῖν ἐπὶ νοῦν καὶ ὑμῖν ἑλέσθαι. Nach fast denselben Worten wird Epist. 1, 1 fortgefahren: εὐξάμενος δὲ ταῦτα, τῆς ἀγαθῆς ἐπινοίας ἐλπίδα ἔχων παρὰ τῶν θεῶν, τάδ᾽ ἐπιστέλλω. Diese ἐπίνοια ist so viel

als Inspiration, nach Reiske's von Schäfer gebilligter Erklärung im Index Graecitatis. Diese Eingebung vermag sogar den Mangel des natürlichen Wissens zu ersetzen; wenigstens gilt der Dichter für berechtigt in diesem Sinne zu sprechen. Hesiodus weiss als Mensch in natürlicher Weise von der Schifffahrt nichts, ja hat niemals auch nur eine grössere Seereise gemacht; dennoch will er, von der Muse gelehrt, Zeus' Gedanken in diesem Gebiet enthüllen. Opp. 648. *δείξω δή τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, οὔτε τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν. Οὐ γάρ πώποτε νηΐ γ' ἐπέπλων εὐρέα πόντον, εἰ μὴ ἐς Εὔβοιαν ἐξ Αὐλίδος·* — v. 660. *τόσσον τοι νηῶν γε πεπείρημαι πολυγόμφων· ἀλλὰ καὶ ὣς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο· Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν.* Die Aechtheit der Stelle wird freilich angefochten; aber jedenfalls ist die Vorstellung antik; schon dem Homer sagt die Muse manches, was der Dichter ohne sie zu wissen unvermögend wäre. Auch sonst wird zwischen dem natürlichen und dem göttlich eingegebenen Wissen unterschieden; Soph. OC. 399 (403). *κἄνευ θεοῦ τις τοῦτό γ' ἂν γνώμῃ μάθοι.*

Für den Glauben an göttliche Verleihung sittlicher Eigenschaften aller Art heben wir gleichfalls eine historische Reihenfolge von Zeugnissen aus. Archiloch. 9, 5. *θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν, ὦ φίλ', ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν.* Simon. C. 21 (Schn.) *οὔτις ἄνευ θεῶν ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός·* hiezu Diagor. Mel. bei Bernhardy griech. Lit. II ed. 1 p. 545: *αὐτοδαὴς δ' ἀρετὰ βραχὺν οἶμον ἕρπει·* Aesch. Ag. 927 (894). *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον* *)· ib. 175 (163). *Ζῆνα τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν.* Pind. Pyth. 11, 50. *θεόθεν ἐραίμαν καλῶν.* Olymp. 9, 28. *ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες ἐγένοντ',* und, mit klarer Verwerfung der gegentheiligen Ansicht, ib. 100. *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ὤρουσαν ἑλέσθαι. Ἄνευθε θεοῦ σεσιγαμένον οὐ σκαιότερον χρῆμ' ἕκαστον,* das ist: Alles

---

*) Vgl. Eur. Med. 632. *στέργοι δέ με σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν.*

Angeborene d. h. von der Gottheit Verliehene ist das trefflichste; viele strebten Ruhm zu gewinnen durch erlernte Tugenden; aber von Allem, was ohne Gott ist, kann eben so gut geschwiegen werden. Derselbe Gedanke Nem. 3, 41 ff., Eur. Hippol. 77—80 *). Xenophon stellt Cyrop. 8, 2, 20 die Begierde nach Mehr als ein dem Menschen von der Gottheit eingepflanztes Streben dar, dessen er darum auch nicht los werde; *ἐγὼ δὲ*, sagt er §. 22, *ὑπηρετῶ μὲν τοῖς θεοῖς καὶ ὀρέγομαι ἀεὶ πλειόνων*. Ibid. 8, 7, 3 dankt Cyrus den Göttern für die höchsten sittlichen Gaben, welche nach griechischer Anschauung dem Menschen zu Theil werden können: *πολλὴ δ᾽ ὑμῖν χάρις, ὅτι κἀγὼ ἐγίγνωσκον τὴν ὑμετέραν ἐπιμέλειαν, καὶ οὐδεπώποτε ἐπὶ ταῖς εὐτυχίαις ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐφρόνησα*. Selbst der Ausdruck Inspiration kommt in diesem Gebiete vor: Xen. hist. gr. 7, 4, 32. *ἀπῆλθον (οἱ Ἠλεῖοι) εἰς τὸ ἄστυ, τοιοῦτοι γενόμενοι οἵους τὴν ἀρετὴν Θεὸς μὲν ἂν ἐμπνεύσας δύναιτο καὶ ἐν ἡμέρᾳ ἀποδεῖξαι, ἄνθρωποι δ᾽ οὐδ᾽ ἂν ἐν πολλῷ χρόνῳ τοὺς μὴ ὄντας ἀλκίμους ποιήσειαν*. Kurz nach einem Ausdruck des Isocrates 11, 42 werden die Götter als *τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως κύριοι* gedacht. Aus diesen Zeugnissen geht entschieden hervor, dass sich der Grieche den Menschen zwar nicht unfähig denkt, gleichsam auf eigene Faust nach dem was geistig gross und sittlich gut ist zu streben, dass er aber diesen Bestrebungen Erfolg und Bedeutung abspricht ohne göttliche Hülfe, ja dass er die wesentlichen Vorzüge theils in den Bestand der menschlichen Natur gelegt, theils ihr auf wunderbare Weise mitgetheilt betrachtet. Weil aber die Herrschaft der Gottheit über die menschliche Natur als eine unumschränkte gedacht wird, so dass nichts in dieselbe kommen kann ohne göttliche Wirkung, so wird auch, wie wir oben §. 35 gesehn, das Böse und die Sünde des Menschen göttlicher Bethörung zugeschrieben. Das Nähere hievon un-

*) Freilich sagt Euripides in anderer Beziehung auch, dass die *εὐανδρία* lehrbar sei, Suppl. 915, vgl. Iph. Aul. 557. *τροφαὶ θ᾽ αἱ παιδευόμεναι μέγα φέρουσ᾽ εἰς τὰν ἀρετάν·* dies ist kein Widerspruch. Bekanntlich ist die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, ein vielbesprochenes Thema der Speculation geworden.

ten (Abschnitt VI). Hier erwähnen wir die Sache blos um den Umfang göttlicher Machtwirkung in der Seele des Menschen vollständig zu umschreiben.

49. Aber die Götter wirken nicht blos auf den Einzelnen; sie sind auch Urheber und Lenker des Geschicks der Völker und Staaten. Bei der Fülle des Stoffes muss hier eine Auswahl der Beweisstelleu genügen. Die Götter verleihen vor allem den Sieg. Archiloch. 57 (48 Schn.) *καὶ νέους θάρσυνε· νίκης δ' ἐν θεοῖσι πείρατα·* vgl. statt der zahlreichen gleichlautenden Zeugnisse Xen. Hipparch. 8, 7. *ὡς δὲ τὰ πολλὰ ἐπὶ τῇ τοῦ πολέμου νίκῃ καὶ εὐδαιμονίᾳ οἱ θεοὶ τὰς πόλεις στεφανοῦσιν·* vgl. Hist. gr. 7, 5, 13. *περιεγέγραπτο γάρ, ὡς ἔοικεν, ὑπὸ τοῦ θείου μέχρι ὅσου ἡ νίκη ἐδέδοτο αὐτοῖς.* Sie strafen Troja: Aesch. Ag. 367 (352). *Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν* (und ähnlich oft), und erretten Theben; S. Th. 1016 (1000) wird verboten den Polynices zu begraben, *ὡς ὄντ' ἀναστατῆρα Καδμείων χθονός, εἰ μὴ θεῶν τις ἐμποδὼν ἔστη δορὶ τῷ τοῦδ'·* vgl. 1074 (1061). Der Perserkönig hat von ihnen seinen *ὄλβος, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινος*, Pers. 164 (163); aber sie retten auch Athen im Perserkriege; Pers. 347 (342). *θεοὶ πόλιν σώζουσι Παλλάδος θεᾶς.* Dieses Hauptereigniss wird vor allem als ein *θεῖον* angesehen: Herod. 8, 13. *ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὅκως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῷ πλέον εἴη.* Ib. 8, 109 sagt Themistokles: *τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον.* Ib. 9, 78 sagt Lampon der Aeginete zu Pausanias: *ὦ παῖ Κλεομβρότου, ἔργον ἔργασταί τοι ὑπερφυὲς μέγαθός τε καὶ κάλλος· καὶ τοὶ θεὸς παρέδωκε ῥυσάμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.* Dass eine *φήμη* vom Siege bei Platää noch an demselben Tage zu dem Heere bei Mykale kam, ist nach 9, 100 einer von den vielen Beweisen für die göttliche Leitung der Ereignisse. — Ferner sind die Götter geneigt, die atheniensische *δυσβουλία* zu corrigiren: Aristoph. Nubb. 587. *φασὶ γὰρ δυσβουλίαν τῇδε τῇ πόλει προσεῖναι, ταῦτα μέντοι τοὺς θεοὺς ἅττ' ἂν ὑμεῖς ἐξαμάρτητ' ἐπὶ τὸ βέλτιον τρέπειν.* Herodot leiht den besprochenen Glauben auch barba-

rischen Völkern; 4, 119 lässt er Scythen sagen: *νῦν δὲ ὑμεῖς τε ἐς τὴν ἐκείνων ἐςβαλόντες γῆν ἄνευ ἡμέων ἐπεκρατέετε Περσέων, ὅσον χρόνον ὑμῖν ὁ θεὸς παρεδίδου· καὶ ἐκεῖνοι, ἐπεί σφεας ωὑτὸς θεὸς ἐγείρει, τὴν ὁμοίην ὑμῖν ἀποδιδοῦσι.* Bei Thuc. 4, 116, 2 glaubt Brasidas *ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ἢ ἀνθρωπείῳ τὴν ἅλωσιν γενέσθαι* (*τῆς Ληκύθου*). Xenophon Hist. gr. 4, 4, 12 setzt uns bei Gelegenheit der corinthischen Schlacht auch auseinander, warum er im Verlauf und Ausgang derselben ein *θεῖον* erkenne: *οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι οὐκ ἠπόρουν τίνα ἀποκτείνοιεν· ἔδωκε γὰρ τότε γε ὁ θεὸς αὐτοῖς ἔργον οἷον οὐδ' εὔξαντό ποτ' ἄν. Τὸ γὰρ ἐγχειρισθῆναι αὐτοῖς πολεμίων πλῆθος πεφοβημένον, ἐκπεπληγμένον, τὰ γυμνὰ παρέχον, ἐπὶ τὸ μάχεσθαι οὐδένα τρεπόμενον, εἰς δὲ τὸ ἀπόλλυσθαι πάντας πάντα ὑπηρετοῦντας, πῶς οὐκ ἄν τις θεῖον ἡγήσαιτο;* Nach 7, 5, 10 wird Agesilaus von dem von Epaminondas beabsichtigten Ueberfall Sparta's durch einen Kretenser *θείᾳ μοίρᾳ* benachrichtigt. Ebendaselbst 7, 1, 5 erkennt Xenophon in dem Glück der Athenienser zur See ein göttliches Geschenk, etwa wie er Oecon. 21, 12 sagt: *οὐ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ὅλον τουτὶ τὸ ἀγαθὸν ἀνθρώπινον εἶναι ἀλλὰ θεῖον, τὸ ἐθελόντων ἄρχειν.* Dinarch endlich erkennt 3, 14 in der Entdeckung derjenigen, die er Staatsverräther nennt, das Werk der Gottheit.

50. Es versteht sich, dass die Götter auch den Staaten alles Unheil senden. Aesch. Pers. 345 (340). *ἀλλ' ὧδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν, τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχῃ·* vgl. 513 (509). Die Auffassung der Menschen kann freilich in Absicht auf die Urheberschaft des Unglücks eine zwiespaltige sein. Herodot berichtet 5, 85 von einer Niederlage der Athenienser auf Aegina, aus welcher nur ein Mann nach Hause gerettet worden sei. Diese Thatsache steht fest; *πλὴν Ἀργεῖοι μὲν λέγουσι, αὐτέων τὸ Ἀττικὸν στρατόπεδον διαφθειράντων τὸν ἕνα τοῦτον περιγενέσθαι, Ἀθηναῖοι δὲ, τοῦ δαιμονίου.* Ein solches *δαιμόνιον* vermuthet bei Herod. 7, 18 Artabanus, nachdem ihm Xerxes das wiederholt ihm gewordene Traumgesicht mitgetheilt hat: *ἐπεὶ δὲ δαιμονίη τις γίνεται ὁρμὴ καὶ Ἕλληνας ὡς ἔοικε φθορή τις καταλαμβάνει θεήλατος, ἐγὼ μὲν καὶ αὐτὸς τράπομαι καὶ τὴν γνώμην μετατίθεμαι.* Vgl. Xen. Hist. gr. 6, 4, 3.

ἤδη γὰρ ὡς ἔοικε τὸ δαιμόνιον ἦγεν, die Lacedämonier nämlich zur Schlacht bei Leuktra. Δαιμόνια sind daher bei Thuc. 2, 64, 2 gottgesendete Unglücksfälle: φέρειν χρὴ τὰ δαιμόνια ἀναγκαίως, mit Resignation; vgl. zur Erklärung Pseudodem. Epitaph. 37. τοῦ μὲν λυπηροῦ τούτου τὸν δαίμονα αἴτιον εὑρήσομεν ὄντα, ᾧ φύντας ἀνθρώπους εἴκειν ἀνάγκη. Wir schliessen mit Xenophons Auffassung des Erfolgs der Schlacht bei Mantinea, Hist. gr. 7, 5, 26. συνεληλυθυίας σχεδὸν ἁπάσης τῆς Ἑλλάδος καὶ ἀντιτεταγμένων, οὐδεὶς ἦν ὅςτις οὐκ ᾤετο, εἰ μάχη ἔσοιτο, τοὺς μὲν κρατήσαντας ἄρξειν, τοὺς δὲ κρατηθέντας ὑπηκόους ἔσεσθαι· ὁ δὲ θεὸς οὕτως ἐποίησεν ὥστε ἀμφότεροι μὲν τρόπαιον ὡς νενικηκότες ἐστήσαντο, τοὺς δὲ ἱσταμένους οὐδέτεροι ἐκώλυον, νεκροὺς δὲ ἀμφότεροι μὲν ὡς νενικηκότες ὑποσπόνδους ἀπέδοσαν, ἀμφότεροι δὲ ὡς ἡττημένοι ὑποσπόνδους ἀπελάμβανον κτλ. — ἀκρισία δὲ καὶ ταραχὴ ἔτι πλείων μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν Ἑλλάδι. Das Resultat der §§. 49. 50 sprechen wir mit Lyc. Leocr. 94 dahin aus: ἡγοῦμαι δ' ἔγωγε τὴν τῶν θεῶν ἐπιμέλειαν πάσας μὲν τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ἐπισκοπεῖν, μάλιστα δὲ τὴν περὶ τοὺς γονέας καὶ τοὺς τετελευτηκότας καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς εὐσέβειαν.

51. Vollständig aufgefasst weist uns aber diese letzte Stelle sogleich in ein höheres Gebiet. Nach ihr führen nämlich die Götter nicht blos ein so zu sagen machtvolles, sondern eben so sehr ein sittliches Regiment. Sie lenken nicht nur den Gang der Ereignisse, sondern wahren auch das Recht, das sie unter den Menschen gegründet haben, auf dessen Bestand die sittliche Ordnung des Weltwesens beruht. Wir haben schon oben §. 16 von diesen Satzungen des göttlichen Rechts als von Zeugnissen für die Weisheit der Götter gesprochen; hier dienen sie uns als Beweismittel göttlicher Weltbeherrschung in sittlichem Sinn. Nicht blos die Macht der Götter herrscht über die Welt, sondern sie haben auch festgesetzt, was Rechtens ist in derselben, haben geschaffen und erhalten dasjenige, was wir Naturgesetz nennen: alles Gesetz ist εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, Pseudod. Aristog. 1, 16; Eurip. Hipp. 97. θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα· Jon. 454. πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ὑμᾶς (ihr Götter) βροτοῖς γράψαντας αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν; Diese Naturge-

setze, von Soph. OR. 838 (865) verherrlicht als hochschreitende, dem Olymp entstammende, unvergängliche, in denen die Gottheit selber immerdar waltet, von demselben Antig. 908 (921) *δαιμόνων δίκη* wie von Xenophon Cyrop. 1, 6, 6 *θεσμοὶ θεῶν* genannt, sie sind die *νόμοι ἄγραφοι*, über welche uns Xenoph. Memor. 4, 4, 19 ff. näheren Bescheid giebt. Er nennt ihrer vier: Verehrung der Götter, Ehrung der Aeltern, Meidung der Blutschande, thätige Dankbarkeit. Auch giebt er als Kennzeichen des Naturgesetzes an, dass sich dessen Uebertretung immer und unausbleiblich selbst bestraft, z. B. Blutschande durch schlechte Zeugungen, Undankbarkeit durch Mangel an Freunden und die Nothwendigkeit sich um die Gunst der Feinde zu bemühn, wozu Mem. l. c. §. 24 die Bemerkung tritt: *νὴ τὸν Δί', ὦ Σώκρατες, ἔφη, θεοῖς ταῦτα πάντα ἔοικε· τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι·* vgl. Oecon. 7, 31. *εἰ δέ τις παρ' ἃ ὁ θεὸς ἔφυσε ποιεῖ, ἴσως τι καὶ ἀτακτῶν τοὺς θεοὺς οὐ λήθει καὶ δίκην δίδωσιν ἀμελῶν τῶν ἔργων τῶν ἑαυτοῦ κτλ.*; unter dieser Strafe der Götter ist auch nur die natürliche Folge derartiger Uebertretungen gemeint. — Es kommen uns aber bei den Griechen weit mehr Gesetze vor, die, weil sie die wesentlichen Verhältnisse der Menschen und Dinge bestimmen, auf die Götter zurückgeführt und damit als solche *νόμοι ἄγραφοι* bezeichnet werden. Nehmen wir zuerst solche, welche die Grundlagen des allgemeinen Menschen-, noch nicht des Staatslebens bilden. Hes. Opp. 289. *τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι·* 398. *ἐργάζευ, νήπιε Πέρση, ἔργα, τάτ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο, μήποτε σὺν παίδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων ζητεύῃς βίοτον κατὰ γείτονας, οἱ δ' ἀμελῶσιν.* Theognis 119 spricht von falscher Freundschaft; *τοῦτο*, sagt er v. 123, *θεὸς κιβδηλότατον ποίησε βροτοῖσιν, καὶ γνῶναι πάντων τοῦτ' ἀνιηρότατον.* Dergleichen Auffassungen liegen besonders dem Xenophon nahe; de re equestri 8, 13. *ἀνθρώποις μὲν οὖν ἄνθρωπον θεοὶ ἔδοσαν λόγῳ διδάσκειν ἃ δεῖ ποιεῖν· ἵππον δὲ δῆλον ὅτι λόγῳ μὲν οὐδὲν ἂν διδάξαις κτλ.* Oecon. 10, 7. *ὥςπερ οἱ θεοὶ ἐποίησαν ἵπποις μὲν ἵππους, βουσὶ δὲ βοῦς ἥδιστον, προβάτοις δὲ πρόβατα, οὕτω καὶ οἱ ἄνθρωποι ἀνθρώπου σῶμα κα-*

θαρὸν οἴονται ἥδιστον εἶναι. Cyrop. 2, 3, 4. *καὶ ὁ θεὸς οὕτω πως ἐποίησε· τοὺς μὴ θέλοντας ἑαυτοῖς προςτάττειν ἐκπονεῖν τἀγαθά, ἄλλους αὐτοῖς ἐπιτακτῆρας δίδωσι.* Hist. gr. 5, 2, 18. *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἴσως ἐποίησεν ἅμα τῷ δύνασθαι καὶ τὰ φρονήματα αὔξεσθαι τῶν ἀνθρώπων.* Cyrop. 8, 2, 20. *ἐγὼ γάρ, ὦ Κροῖσε, ὃ μὲν οἱ θεοὶ δόντες εἰς τὰς ψυχὰς τοῖς ἀνθρώποις ἐποίησαν ὁμοίως πάντας πένητας, τούτου μὲν οὐδὲ αὐτὸς δύναμαι περιγενέσθαι, ἀλλ' εἰμὶ ἄπληστος κἀγὼ ὥςπερ οἱ ἄλλοι χρημάτων.* Die diesen Stellen zu Grunde liegende Anschauung erhält sich bis in die letzten Zeiten des griechischen Lebens. Dion. Hal. 3, 23 (24) p. 480 R. nennt das Gesetz, dass die Väter den Kindern, die Mutterstädte den Pflanzstädten gebieten, ein Naturgesetz unter jene hohen und heiligen gehörig, *ἃς ἥ τε φύσις ἡ ἀνθρωπεία κατεστήσατο, καὶ ὁ πάντων κοινὸς Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων βεβαιοῖ νόμος.* Dieses nämliche nennt er aber auch *θεῖος νόμος,* indem er den Römern vorwerfen lässt, dass sie mit ihrem Bestreben, über Alba ihre Mutterstadt zu herrschen, versuchten *κρείττονα ποιῆσαι τοῦ θείου νόμου τὸν ἀνθρώπινον.* Und nachdem Paus. 8, 18, 2 von einem verderblichen Wasser berichtet hat, welches selbst das Gold zu zerstören vermag, fügt er bei: *ἔδωκε δὲ ἄρα ὁ θεὸς τοῖς μάλιστα ἀπεῤῥιμμένοις κρατεῖν τῶν ὑπερηρκότων τῇ δόξῃ.*

52. Verfolgen wir weiter die politischen Naturgesetze, welche das Staatsleben bedingen. Auch diese erscheinen als Ordnungen, die von den Göttern gegeben und geheiligt worden sind. Der Staat beruht vor Allem auf der Ehe und Familie; nun lesen wir von der Ehe bei Xen. Oecon. 7, 18. *ἐμοὶ γάρ τοι καὶ οἱ θεοὶ δοκοῦσι πολὺ διεσκεμμένως μάλιστα τὸ ζεῦγος τοῦτο συντεθεικέναι, ὃ καλεῖται θῆλυ καὶ ἄῤῥεν·* ferner von der Bestimmung des Mannes und Weibes §. 22: *ἐπεὶ δ' ἀμφότερα ταῦτα καὶ ἔργων καὶ ἐπιμελείας δεῖται τά τε ἔνδον καὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν φύσιν εὐθὺς παρεσκεύασεν ὁ θεός, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω ἔργα καὶ ἐπιμελήματα·* vgl. §. 29. Und wichtig ist, wie §. 30 die Gemeinschaft der Kinder auf die Gottheit, die des Hauses oder Vermögens auf das Gesetz, das bürgerliche nämlich, zurückgeführt wird: *καὶ κοινωνοὺς ὥςπερ τῶν*

τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὕτω καὶ ὁ νόμος τοῦ οἴκου κοινωνοὺς καθίστησι. Die zweite Grundlage des Staatslebens ist das Recht; auch dieses ist göttliche Ordnung. Hes. Opp. 276. τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται. Der Krieg ist zwar ein Uebel, das kein Sterblicher liebt, aber ein unvermeidliches, weil gleichfalls von den Göttern verordnet; Hes. Opp. 14. ἣ μὲν γὰρ (die schlimme Eris) πόλεμόν τε κακὸν και δῆριν ὀφέλλει, σχετλίη· οὔτις τήν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης ἀθανάτων βουλῇσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν. Vgl. Xen. Hist. gr. 6, 3, 6. εἰ δὲ ἄρα ἐκ θεῶν πεπρωμένον ἐστὶ πολέμους ἐν ἀνθρώποις γίγνεσθαι κτλ. Desswegen heisst es Cyrop. 7, 5, 79 von der Kunde und Uebung des Krieges, ὅτι ἐλευθερίας ταῦτα ὄργανα καὶ εὐδαιμονίας οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀπέδειξαν. Endlich ist auch die Bestattung der Todten ein göttliches Gebot. Das Recht derselben auf das Begräbniss heisst Soph. Antig. 77 τὰ τῶν θεῶν ἔντιμα· Schol.: τετίμηται γὰρ παρὰ θεοῖς καὶ ὅσιον νενόμισται τὸ θάπτειν νεκρούς· die hierauf bezüglichen Satzungen heissen ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα ib. 452 (454), ihre Uebertretung ist ein τιμὰς τὰς θεῶν πατεῖν ib. 739 (745). Bei Euripides in den Suppl., deren Fabel auf den Bestattungsgesetzen beruht, werden dieselben bald Gesetze der Sterblichen und aller Hellenen genannt 379, 312, 527, bald heissen sie νόμιμα θεῶν 19, 564. Die Erklärung giebt Isocr. 12, 169, der vom Bestattungsgesetze spricht als von einem παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριος νόμος, ᾧ πάντες ἄνθρωποι χρώμενοι διατελοῦσιν οὐχ ὡς ὑπ' ἀνθρωπίνης κειμένῳ φύσεως ἀλλ' ὡς ὑπὸ δαιμονίας προςτεταγμένῳ δυνάμεως· vgl. ib. 174. — Es hat sich aber die Vorstellung einer unmittelbar göttlichen Gesetzgebung so weit ausgebildet, dass sie sich hin und wieder selbst mit der positiven Landesverfassung verknüpft. Kreon in Soph. Ant. 284 ff. fragt, ob etwa die Götter den Polynices als einen Wohlthäter bestattet hätten, der doch gekommen sei, um ihre Heiligthümer zu verbrennen καὶ γῆν ἐκείνων καὶ νόμους διασκεδῶν· wie das Land, so wird auch die Verfassung des Landes als etwas den Göttern angehöriges betrachtet. Dass wir uns in dieser Auffassung nicht irren, dafür

spricht Plat. Legg. I p. 634 E: *ὑμῖν μὲν γὰρ (τοῖς Λάκωσι καὶ Κρησί), εἴπερ καὶ μετρίως κατεσκεύασται τὰ τῶν νόμων, εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἐᾶν, ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μιᾷ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας συμφωνεῖν, ὡς πάντα καλῶς κεῖται θέντων θεῶν.* Und wenn auch bei der kretensischen und spartanischen Verfassung an die Sanktion derselben durch das Delphische Orakel gedacht werden muss, so schreibt doch auch Demosth. Aristocr. 70 die Satzungen des attischen Areopags einem göttlichen Ursprung sei es von den Heroen oder den Göttern zu (vgl. Weber zu d. St.), und hier wird doch eben so gut nach geschriebenem, positivem, als nach ungeschriebenem Recht gerichtet: *καὶ παρὰ τοὺς γεγραμμένους νόμους καὶ ἄγραφα νόμιμα τὸ ψήφισμα εἴρηται.* Ja sogar der politische Beruf, die Aufgabe eines Volkes wird von göttlicher Verordnung hergeleitet. So haben nach Pind. Olymp. 8, 25 die Götter Aegina zu einem Horte der Gerechtigkeit gemacht: *τεθμὸς δέ τις ἀθανάτων καὶ τάνδ᾽ ἁλιερκέα χώραν παντοδαποῖσιν ὑπέστασε ξένοις κίονα δαιμονίαν·* vgl. Dissen. Und nach Xen. hist. gr. 7, 1, 2 ist die Bestimmung Athens zur Seeherrschaft eine göttliche: *τῇ μὲν οὖν βουλῇ προβεβούλευται ὑμετέραν μὲν εἶναι τὴν κατὰ θάλατταν, Λακεδαιμονίων δὲ τὴν κατὰ γῆν (ἡγεμονίαν)· ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα οὐκ ἀνθρωπίνῃ μᾶλλον ἢ θείᾳ φύσει τε καὶ τύχῃ διωρίσθαι.*

53. Wir haben bisher den Umfang und Bereich der göttlichen Weltbeherrschung anzugeben versucht. Die Götter sind wenn auch nicht Weltschöpfer doch Welterhalter; sie herrschen in der Natur und in der Menschenwelt, bestimmen das äussere und innere Leben der Einzelnen wie der Staaten. Somit scheint von Allem, was auf Erden vorgeht, nichts ohne sie zu geschehn. Allein das ist nicht der Glaube des griechischen Volks; es giebt für ihn Dinge, die ohne göttliche Mitwirkung vor sich gehn, wie wir bereits oben §. 50 aus Herod. 5, 85 erkannt haben, nach welcher Stelle die Argiver eine Niederlage der Athener auf Aegina sich, die Athener dem *δαιμόνιον* zuschreiben, und zwar so, dass die eine Anschauung durch die andere ausgeschlossen ist, ohne dass beide durch den Begriff göttlicher Zulassung vermittelt werden. Um diese Scheidung

menschlicher und göttlicher Thätigkeit, das heisst um nicht blos den Umfang sondern auch die Form und Art göttlicher Weltbeherrschung zu begreifen, müssen wir das Verhältniss erforschen, in welchem das menschliche Thun zum göttlichen steht *).

54. Wenn die Götter, wie es nach unseren Erörterungen schien, wirklich allwaltend sind, so können die Menschen, dies folgt allerdings zunächst, nur als ihre Werkzeuge oder wenigstens nur mit ihrem Willen und unter ihrer Zulassung handeln. Diese Anschauung findet sich in Lehrform ausgesprochen bei Isocr. 5, 150. *οἶμαι δέ σ' οὐκ ἀγνοεῖν, ὃν τρόπον οἱ θεοὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων διοικοῦσιν. Οὐ γὰρ αὐτόχειρες οὔτε τῶν ἀγαθῶν οὔτε τῶν κακῶν γίγνονται τῶν συμβαινόντων αὐτοῖς, ἀλλ' ἑκάστοις τοιαύτην ἔννοιαν ἐμποιοῦσιν, ὥςτε δι' ἀλλήλων ἡμῖν ἑκάτερα παραγίγνεσθαι τούτων.* So ist Agamemnon Zeus' Werkzeug bei der Zerstörung Troja's; Aesch. Agam. 525 (502); Eum. 457 (449). Vgl. Eur. Suppl. 593. *ἐγὼ γάρ*, sagt Theseus in Bezug auf den gegen Theben beschlossenen Feldzug, *δαίμονος τοῦ 'μοῦ μέτα στρατηλατήσω κλεινὸς ἐν κλεινῷ δορί. Ἓν δεῖ μόνον μοι, τοὺς θεοὺς ἔχειν, ὅσοι δίκην σέβονται· ταῦτα γὰρ ξυνόνθ' ὁμοῦ νίκην δίδωσιν. Ἀρετὴ δ' οὐδὲν φέρει βροτοῖσιν, ἣν μὴ τὸν θεὸν χρῄζοντ' ἔχῃ·* Electr. 888. *θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης ἀρχηγέτας τῆςδ', εἶτα κἄμ' ἐπαίνεσον τὸν θεῶν τε τῆς τύχης θ' ὑπηρέτην.* Die Worte Medea's aber bei Eur. Med. 1000 sind offenbar von göttlicher Zulassung der bösen That zu verstehn, über welche sie nunmehr selbst erschrickt: *ταῦτα γὰρ θεοὶ κἀγὼ κακῶς φρονοῦσ' ἐμηχανησάμην.* — Sehr oft wird dem Bericht, dass ein Mensch etwas bewerkstelligt habe, beigefügt *μετὰ τοὺς θεούς*, nächst den Göttern, so dass von diesen die Handlung ausgeht, welche der Mensch als göttliches Werkzeug vollzieht; nach Herod. 7, 139 waren es die Athenienser, welche Griechenland zum Widerstand gegen die Perser erweckt und — *μετά γε θεούς* — den König zurückgetrieben

*) Vgl. Limburg Br. Tome VIII p. 34 ff.; nur werden hier die Unterschiede nicht hervorgehoben, welche in dieser Lehre wesentlich sind.

haben; vgl. Xen. Anab. 7, 7, 22; Demosth. Timocr. 135; Aristog. 1, 21. Dasselbe besagt folgende Formel: Xen. Cyrop. 4, 2, 12. *ἐπηύξατο μάλιστα μὲν θεοὺς αὐτοῖς ἵλεως ὄντας ἡγεῖσθαι καὶ σφίσιν, ἔπειτα δὲ καὶ αὐτὸς δυνασθῆναι χάριν αὐτοῖς ταύτης τῆς προθυμίας ἀποδοῦναι·* Demosth. Cor. 153. *νῦν δὲ τό γ' ἐξαίφνης ἐπέσχον αὐτὸν ἐκεῖνοι (τὸν Φίλ. οἱ Θηβαῖοι), μάλιστα μέν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, θεῶν τινὸς εὐνοίᾳ πρὸς ὑμᾶς, εἶτα μέντοι καὶ ὅσον καθ' ἕνα ἄνδρα καὶ δι' ἐμέ·* id. Zenoth. 8. *σωθείσης εἰς Κεφαλληνίαν τῆς νεὼς διὰ τοὺς θεοὺς μάλιστά γε, εἶτα καὶ διὰ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρετήν·* vgl. Timocr. 7; Aeschin. 2, 180, und, was eben so viel sagen soll, Cyrop. 8, 7, 11. *καὶ σὺ μέν, ὦ Καμβύση, τὴν βασιλείαν ἔχε θεῶν τε διδόντων καὶ ἐμοῦ, ὅσον ἐν ἐμοί.* Dass aber der göttliche Wille Bedingung der Möglichkeit und Verwirklichung menschlichen Thuns ist, dies sprechen zahlreiche Formeln aus. Antiph. 1, 20. *ἡ δ' αἰτία τε ἤδη* (die Urheberin der That) *καὶ ἐνθυμηθεῖσα καὶ χειρουργήσασα ἕξει* (die gebührende Strafe), *ἐὰν ὑμεῖς τε καὶ οἱ θεοὶ θέλωσιν·* vgl. Xen. hist. gr. 5, 1, 14. Hieher gehört das *θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων*, Herod. 6, 11; 109, das *τῶν θεῶν θελόντων*, Aristoph. Plut. 347 und sehr oft, das *ἂν θεὸς ἐθέλῃ*, Xen. Cyr. 4, 2, 13 und sehr oft, das *θεῶν ἵλεων ὄντων*, Dinarch. 3, 19 und oft, das äusserst häufige *σὺν τοῖς θεοῖς* oder *σὺν θεῷ πράττειν τι*, worüber sich Xenoph. Hipparch. 9, 8 ausführlich erklärt, das *ἐὰν οἱ θεοὶ παραδιδῶσιν*, Anab. 6, 4, 34, das *ἐὰν οἱ θεοὶ σὺν ἡμῖν ὦσιν*, Cyrop. 5, 4, 37, das *εἴ σοι ὁ θεὸς μὴ ἐναντιοῖτο*, Oecon. 2, 18. Nur der Frevler spricht wie bei Eur. Suppl. 499 Capaneus, *ὃς προσβαλὼν πύλαισιν ὤμοσεν πόλιν πέρσειν θεοῦ θέλοντος ἤν τε μὴ θέλῃ.* — In allen diesen Fällen und Formeln ist göttliches und menschliches Wollen und Thun ungeschieden beieinander; die Gottheit will und regiert, der Mensch handelt und vollzieht; die Gottheit kann das menschliche Werkzeug so wenig missen, als dieses etwas ohne jene vollbringen *).

---

*) Ganz so spricht Hippocrates nach der von Limb. Br. l. c. p. 35 angeführten Stelle de morb. sacr. ed. Kühn I p. 587—594 von dem Ursprung der Krankheiten; die Götter bewirken sie nicht unmittelbar,

55. Aber dieses ist nicht die einzige Form, unter welcher das Verhältniss göttlichen und menschlichen Thuns angeschaut wird. In irgend einem Geschehenen kann ein göttlicher und ein menschlicher Antheil am Vollbringen unterschieden, oder es kann der Mensch als ursprünglich handelnd und die Mitwirkung der Gottheit blos als nachträgliche Hülfe, kurz als etwas Hinzutretendes gedacht werden. Für letzteres vgl. Aesch. Pers. 742 (743). *ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χὠ θεὸς συνάπτεται.* Fragm. inc. 277 (370). *φιλεῖ δὲ τῷ κάμνοντι* (dem sich anstrengenden) *συσπεύδειν θεός.* Eur. Iph. T. 885. *ἢν δέ τις πρόθυμος ᾖ, σθένειν τὸ θεῖον μᾶλλον εἰκότως ἔχει.* Fr. Temen. 730. *αὐτός τε νῦν δρᾶ, χοὔτω δαίμονας κάλει· τῷ γὰρ πονοῦντι χὠ θεὸς συλλαμβάνει.* Daher die sittliche Forderung, dass der Mensch, wenn er das Recht haben wolle, um Gesundheit, Stärke, Ansehn u. dgl. zu bitten, vor Allem das seinige thun müsse, *ὅτι οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνευ μὲν τοῦ γιγνώσκειν τε ἃ δεῖ ποιεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ταῦτα περαίνηται, οὐ θεμιτὸν ἐποίησαν εὖ πράττειν,* Xen. Oecon. 11, 8. Vgl. Herod. 8, 60. *οἰκότα μέν νυν βουλευομένοισι ἀνθρώποισι ὡς τὸ ἐπίπαν ἐθέλει γενέσθαι· μὴ δὲ οἰκότα βουλευομένοισι οὐκ ἐθέλει οὐδὲ ὁ θεὸς προςχωρέειν πρὸς τὰς ἀνθρωπηΐας γνώμας·* ferner das nach Fr. 1057 von Euripides erwähnte Sprichwort *σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρα κίνει,* sodann Fr. Soph. 293. *θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῦσιν οὐ παρίσταται,* ungefähr wie Fr. 310, 695. Auch Pausan. sagt 10, 1, 4. *τούτου ἕνεκα ἐς παντοῖα ἀφικνοῦντο τολμήματα,* die Phocenser gegenüber den Thessalern; *προςγενομένου δὲ καὶ τοῦ ἐκ θεῶν εὐμενοῦς νίκην τῶν τότε ἀνείλοντο ἐπιφανεστάτην.* In diesen Fällen wird ein Gewicht darauf gelegt, dass das menschliche Thun das prius, die göttliche Thätigkeit das posterius ist, während in den Zeugnissen des vorigen Paragraphen das göttliche Wollen der That oder der Voraussetzung nach das prius war. Für jene Ausscheidung aber des göttlichen und

---

sondern mittelbar durch physische Ursachen. Einfach de nat. mul. ib. p. 529. *περὶ δὲ τῆς γυναικείης φύσιος καὶ νοσημάτων τάδε λέγω· μάλιστα μὲν τὸ θεῖον ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν (ἀνθρωπηΐοισιν?) αἴτιον εἶναι, ἔπειτα αἱ φύσιες τῶν γυναικῶν καὶ χροιαί.*

menschlichen Antheils an einem Werke vgl. Isocr. 10, 65, wo es von der als Göttin gedachten Helena heisst: *ὡς ἐπιστᾶσα τῆς νυκτὸς Ὁμήρῳ προςέταξε ποιεῖν περὶ τῶν στρατευσαμένων ἐπὶ Τροίαν, βουλομένη τὸν ἐκείνων θάνατον ζηλωτότερον ἢ τὸν βίον τῶν ἄλλων καταστῆσαι· καὶ μέρος μέν τι διὰ τὴν Ὁμήρου τέχνην, μάλιστα δὲ διὰ ταύτην (Ἑλένην) οὕτως ἐπαφρόδιτον καὶ παρὰ πᾶσαν ὀνομαστὴν αὐτοῦ γενέσθαι τὴν ποίησιν.*

56. Es findet sich aber auch noch eine dritte Form der Auffassung des in Rede stehenden Verhältnisses: das menschliche und das göttliche Thun werden nicht blos unterschieden, sondern geschieden, so dass entweder der Mensch ohne, ja gegen den Willen der Gottheit handelt, oder die Gottheit in dem was der Mensch thut so vorherrschend wirksam ist, dass die menschliche Thätigkeit dabei gar nicht in Betracht kommt. Für letztere Ansicht vgl. Eur. Suppl. 737. *ὦ Ζεῦ, τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς φρονεῖν λέγουσι; σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἂν σὺ τυγχάνῃς θέλων.* Zufolge der ersteren sagt Isocr. 12, 186: *τὸ τοὺς χρηστοὺς ἐνίοτε χεῖρον ἀγωνίζεσθαι τῶν ἀδικεῖν βουλομένων θεῶν ἄν τις ἀμέλειαν εἶναι φήσειεν·* der Sieg Ungerechter über Gerechte wird einer *ἀμέλεια θεῶν* zugeschrieben. Ist dies eine Vernachlässigung der Götter von Seiten der Menschen? Nein; denn die *χρηστοί* sind nicht unfromm. Es ist eine Nachlässigkeit, ein Nicht-Achthaben der Götter, denen es gerade nicht gefällt der gerechten Sache Aufmerksamkeit zu widmen. Dies erhellt aus Antiph. Tetral. 2, 3, 8, wo von der Zurechnung eines unfreiwilligen Mordes die Rede ist: *οὐ δίκαιος δὲ ἀποφυγεῖν ἐστι διὰ τὴν ἀτυχίαν τῆς ἁμαρτίας·* der Angeschuldigte darf nicht etwa desshalb losgesprochen werden, weil seine *ἁμαρτία* den Charakter einer *ἀτυχία* trägt; denn mag diese *ἀτυχία* ohne Zuthun der Gottheit sich zugetragen haben, oder eine Sündenstrafe für frühere Gottlosigkeit sein, in jedem Falle verdient der Thäter zu leiden. Dieses ohne Zuthun der Gottheit lautet aber griechisch so: *εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ μηδεμιᾶς ἐπιμελείας τοῦ θεοῦ ἡ ἀτυχία γίνεται.* Somit ist entschieden bezeugt, dass der Sieg einer ungerechten Sache, dass ein grosses Unglück geschehen kann, ohne dass die Gottheit dabei in irgend einer Weise, etwa

wenigstens durch Zulassung betheiligt ist *). Man nehme ferner folgende Stellen, welche das Schwanken menschlicher Meinung von der Urheberschaft einer Handlung bezeichnen: Eur. Phoen. 351. *ὄλοιτο τάδ' εἴτε σίδηρος εἴτ' ἔρις εἴτε πατὴρ ὁ σὸς αἴτιος, εἴτε τὸ δαιμόνιον κατεκώμασε δώμασιν Οἰδιπόδα.* Lysias 2, 58. *ἀπολομένων γὰρ τῶν ἐν Ἑλλησπόντῳ* (bei *Αἰγὸς ποταμοί*) *εἴτε ἡγεμόνος κακίᾳ εἴτε θεῶν διανοίᾳ·* Xenoph. hist. gr. 7, 5, 12 in Bezug auf Agesilaus' Abwehr der Ueberrumpelung Sparta's durch Epaminondas: *τό γε μὴν ἐντεῦθεν γενόμενον ἔξεστι μὲν τὸ θεῖον αἰτιᾶσθαι, ἔξεστι δὲ λέγειν, ὡς τοῖς ἀπονενοημένοις* (den Verzweifelten) *οὐδεὶς ἂν ὑποσταίη.* Diese Stellen sind augenscheinlich so gefasst, dass man, um den Erfolg der in ihnen gemeinten Handlungen zu erklären, in einem Falle die Götter aus dem Spiele lässt und nicht etwa die Menschen für Werkzeuge der Gottheit erklärt. Wenn also Isocr. 4, 84 vom Perserkriege sagt: *οἶμαι δὲ καὶ τὸν πόλεμον θεῶν τινὰ συναγαγεῖν,* wenn wir lesen Pseudodem. Prooem. 39, 10. *εἰ δ' ἄρα ἔδει γενέσθαι καί τι δαιμόνιον τοῦτ' ἀπέκειτο ὥςπερ πέπρακται,* so wird offenbar zwischen *δαιμονίως* und nicht *δαιμονίως* eintretenden Kriegen und sonstigen Ereignissen unterschieden, und es giebt deren, welche sich aus natürlichen Ursachen herleiten lassen, ohne dass die Gottheit damit zu schaffen hat. Wir werden desshalb sagen müssen: während es nach der einen Seite scheint, dass Wille und Thun der Gottheit in allen Dingen walte, dass ohne die Gottheit nichts geschehe, ist es andererseits nicht minder gewiss, dass man sich das Eingreifen der Götter in den Gang der menschlichen Dinge auch als etwas ausserordentliches und vereinzeltes denkt.

57. Wir haben bisher den Umfang und die Form der göttlichen Weltbeherrschung zu ermitteln gesucht. Beherrschung sagten wir absichtlich; denn noch fanden wir keine Spur einer Weltleitung oder Weltregierung in eigentlichem und strengem Sinn. Denn einestheils ist, wie so eben gezeigt, der Begriff der Weltbeherrschung nicht lebendig und alldurchdringend geworden, und es scheint, als wären sich

*) Vgl. unten III, 9.

die Dinge zuweilen selbst überlassen und als griffe die Gottheit nur in besonderen Fällen ein; anderntheils ist nirgends die Rede von einem Ziel, dem das Weltwesen zugeführt werde, nirgends von einem weltlenkenden Plane oder Gedanken der Gottheit. Dies ist um so bedeutender, als es dem Volksglauben nahe liegt, sich das Thun der Götter als ein vollendendes, zum Ziele führendes, in letzter Stufe abschliessendes zu denken. Hesiod. Opp. 669. *ἐν τοῖς γὰρ* (in Zeus und Poseidon) *τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε*· Simon. Amorg. 1, 1. *ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος πάντων ὅσ' ἔστι καὶ τίθησ' ὅπη θέλει.* Aesch. Suppl. 139 (119), wo ich mit nächstem Anschluss an die Handschrift und mit Zuziehung Hermann'scher Verbesserungen folgendermassen schreibe: *τελευτὰς δ' ἂν ἐν χρόνῳ πατὴρ (παντάρχας) παντόπτας πρευμενεῖς κτίσειεν*· ib. 624 (608). *Ζεὺς δὲ κράνειεν τέλος* (vulgo: *Ζ. δ' ἐπέκρανεν τέλος*). S. Th. 157 (142). *ποῖ δὲ τέλος ἔτ' ἐπάγει θεός*; ib. 161 (147). *ἐκ Διόθεν . . πολεμόκραντον ἁγνὸν τέλος ἐν μάχᾳ.* Agam. 782 (748). *Δίκα — πᾶν ἐπὶ τέρμα νωμᾷ*· vgl. ib. 581 (560). *καὶ χάρις τιμήσεται Διὸς τάδ' ἐκπράξασα.* Hieher gehört der Schluss mehrerer Euripideischer Tragödieen, z. B. der Alcestis: *πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί. Καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον εὗρε θεός.* Pseudodem. Epitaph. 21. *ἀλλὰ μὴν ὑπὲρ ὧν ὁ πάντων κύριος δαίμων ὡς ἠβούλετο ἔνειμε τὸ τέλος, ἅπαντας ἀφεῖσθαι κακίας ἀνάγκη τοὺς λοιπούς, ἀνθρώπους γε ὄντας.* Aber in allen diesen Zeugnissen ist immer nur die Rede von einzelnen Dingen, welche vollendet, zum Ziele geführt werden; der Begriff einer Weltregierung im höchsten Sinne ist dem Volksglauben fremd geblieben.

58. Aber es giebt doch eine göttliche *πρόνοια*? Allerdings, aber vor Einwirkung der platonischen und stoischen Philosophie durchaus nicht im Sinne dessen, was wir unter göttlicher Vorsehung als einer alle Dinge planmässig mit göttlichen Gedanken leitenden Weltmacht verstehn. Die *πρόνοια θεοῦ* ist zunächst göttliche Fürsorge im Einzelnen; z. B. Soph. Antig. 283. *λέγεις γὰρ οὐκ ἀνεκτὰ δαίμονας λέγων πρόνοιαν ἴσχειν τοῦδε τοῦ νεκροῦ πέρι*· vgl. Eur. Orest. 1180; Isocr. 9. 25. *ἀλλὰ τοσαύτην ὁ δαίμων ἔσχεν αὐτοῦ (Εὐαγόρου) πρόνοιαν, ὅπως καλῶς λήψεται τὴν βα-*

σιλείαν ὥστε κτλ. Von Herodot an und besonders bei Xenophon ist sie diejenige göttliche Fürsorge, welche sich in zweckmässiger Einrichtung der geschaffenen Dinge bethätigt. Herod. 3, 108. *καί κως τοῦ θείου ἡ προνοίη, ὥςπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν ψυχήν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπῃ κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνιηρά, ὀλιγόγονα.* Xen. Memor. 1, 4, 6. *πρὸς δέ τούτοις οὐ δοκεῖ σοι καὶ τόδε προνοίας ἔργον ἐοικέναι, τὸ ἐπεὶ ἀσθενὴς μέν ἐστιν ἡ ὄψις βλεφάροις αὐτὴν θυρῶσαι, ἃ ὅταν μὲν αὐτῇ χρῆσθαί τι δέῃ ἀναπετάννυται, ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ συγκλείεται; ὡς δ' ἂν μηδὲ ἄνεμοι βλάπτωσιν, ἡθμὸν* (wie ein Seihetuch) *βλεφαρίδας ἐμφῦσαι, ὀφρύσι τε ἀπογεισῶσαι τὰ ὑπὲρ τῶν ὀμμάτων, ὡς μηδ' ὁ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἱδρὼς κακουργῇ κτλ.* Ganz in dieser Weise wird im ganzen dritten Kapitel des vierten Buches von der *ἐπιμέλεια* der Gottheit gesprochen, und eine Menge göttlicher Einrichtungen werden aufgezählt, deren jede ib. 7 ein *προνοητικόν* genannt wird; vgl. die ganz dasselbe besagenden Stellen Memor. 2, 3, 18; de re equestri 5, 6. 8. Wohl am tiefsten wird die göttliche *πρόνοια* gefasst, wenn der Grieche sich denkt, wie sie mit selbstbewusster Absicht im Voraus die Verwirklichung eines künftigen Ereignisses anbahnt und zu diesem Ende Personen und Dinge in Verbindung bringt, welche nach Raum und Zeit weit auseinander liegen. Die Belege, die man für diese Auffassung der *πρόνοια* etwa aus dem Bereiche des Orakelwesens hernehmen könnte, zeugen mehr für eine Voraussicht der Dinge die kommen werden*), als für eine werkthätige Vorbereitung derselben; in der klassischen Zeit des Griechenthums möchten sich aber schwerlich andere finden. Dagegen hat diese Auffassung der *πρόνοια* Dionys. Hal. 3, 13 p. 443 R. in der Erzählung von den Horatiern und Curiatiern: *ταύτην ἐπὶ πολὺ χωροῦσαν ἐν ἀμφοτέροις τοῖς στρατεύμασι τὴν φιλοτιμίαν ὁ τῶν Ἀλβανῶν ἔπαυσε στρατηγός, ἐνθυμηθεὶς ὅτι θεία πρόνοια* (Vatic. *θεία τις προν.*), *ἐκ πολλοῦ προορωμένη τὸν μέλλοντα συμβήσεσθαι ταῖς πόλε-*

---

*) Vgl. Eur. Phoen. 637. *ἀληθῶς δ' ὄνομα Πολυνείκην πατὴρ ἔθετό σοι θείᾳ προνοίᾳ νεικέων φερώνυμον* [10]).

σιν ἀγῶνα, τοὺς προκινδυνεύσοντας αὐτῶν κατεσκεύασε γενέσθαι οἴκων τε οὐκ ἀφανῶν καὶ τὰ πολεμικὰ ἀγαθοὺς ὀφθῆναί τε καλλίστους καὶ οὐδὲ γενέσεως ὁμοίας τοῖς πολλοῖς (Vatic.), *ἀλλὰ σπανίου καὶ θαυμαστῆς διὰ τὸ παράδοξον.* Es hat sie auch Pausanias in dem Mährchen vom Schulterblatt des Pelops, 5, 13, 3; dieses Schulterblatt, eine Bedingung der Zerstörung Trojas, sei auf der Heimkehr durch einen Schiffbruch verloren gegangen im Meer, aber viele Jahre nach der Zerstörung Trojas von einem Schiffer aus Eretria Damarmenos herausgezogen worden. Dieser habe nach Herkunft dieses Knochens und was er damit beginnen solle in Delphi gefragt; *καί πως κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ τηνικαῦτα (ἦλθον πρέσβεις) παρὰ Ἠλείων ἐπανόρθωμα αἰτούντων νόσου λοιμώδους· ἀνεῖπεν οὖν σφίσιν ἡ Πυθία, τοῖς μὲν ἀνασώσασθαι Πέλοπος τὰ ὀστᾶ, Δαμαρμένῳ δὲ ἀποδοῦναι τὰ εὑρημένα αὐτῷ Ἠλείοις.*

Von dieser Anschauung, welche tieferen Gehalt hat trotz der mährchenhaften Einkleidung, in der wir sie finden, war allerdings noch ein grosser aber doch nur ein Schritt zur Anerkennung jener höchsten im Ganzen wie im Einzelnen, in Geschichte wie in der Natur mit göttlichem Denken und Wollen allwaltenden Vorsehung. Es ist mit dieser Anschauung gegangen, wie fast mit allen, die wir im Volksglauben von den Göttern gefunden haben. Der gottverwandte Geist des Menschen strebt hoch empor, um sich eine Gottheit zu schaffen, wie er sie bedarf; aber was er sich denkt und erfindet, vermag er weder festzuhalten noch weniger bis zu reiner Erkenntniss zu vollenden. Vgl. hierüber unsere Hom. Th. I, 1 sammt der Anmerkung.

59. Es ist hiemit keineswegs gesagt, dass sich diese Schwankungen, ja Widersprüche in dem religiösen Glauben jedes Einzelnen vorfinden mussten; die Stufen religiöser Begabung und Erkenntniss sind bei den Griechen so verschieden gewesen, wie sie es immer und überall sind, so dass der Eine zum Bewusstsein dieser Widersprüche kommen konnte, während der Andere ganz oder theilweise von ihnen unberührt blieb. Dass sie sich aber innerhalb des Glaubens aufthun, welchen das griechische Volk von seinen Göttern hegt, das ist nicht erst von der Forschung unserer Zeit ermittelt

worden, sondern findet sich schon bei Plutarch bezeugt. Was dieser von Homer sagt, gilt wie gezeigt worden auch für unsere Periode. Er sagt aber adv. Stoicos 32: *σκόπει δὲ ὅτι τῷ θεῷ καλὰς μὲν ἐπικλήσεις καὶ φιλανθρώπους ἀεί, ἄγρια δ' ἔργα καὶ βάρβαρα καὶ Γαλατικὰ προστίθησιν.* Es wäre demnach falsch, wenn man einfach sagen wollte, der Grieche habe an allmächtige, allwissende, heilige, gütige Götter geglaubt. Er hat es allerdings, aber nicht so, dass dieser Glaube unbeeinträchtigt geblieben wäre von der Beschränktheit und Parteistellung, welche mit der Vorstellung des *θεὸς ἀνθρωποφυής* nothwendig gegeben ist. Weil aber die Religion keine Religion mehr wäre, wenn das Göttliche in der Gottheit nicht immer wieder die Oberhand gewänne, so stärkt und erbaut sich das gefährdete religiöse Gefühl auch stets von neuem an dem wahrhaft Gotteswürdigen, das ihm in seinen Göttern stets wieder entgegen tritt, weil es niemals ablässt dasselbe in sie zu setzen. Es sind aber auch nicht alle Vorstellungen dem Unbestand und Schwanken in gleichem Grade unterworfen. Die Gottheit muss unsterblich sein; sonst wäre zwischen ihr und dem Menschen kein wesentlicher Unterschied vorhanden. In dieser Unsterblichkeit liegt ihre Macht, die nicht als abstraktes Können gefasst, sondern auf die Welt besonders auf die Menschenwelt bezogen und in dieser wirksam gedacht wird. Von der grössten praktischen Bedeutung aber war es, dass das menschliche Gewissen der Gottheit die sittliche Eigenschaft der Strafgerechtigkeit zuschrieb, deren Bewusstsein in ihm zu verdunkeln selbst dem hie und da sich regenden Zweifel nicht gelang, während die Menschenartigkeit und die damit gesetzte Beschränktheit des Gottes den andern sittlichen Eigenschaften desselben in dem Maasse gefährlich ward, dass die Definition, welche Plutarch Def. orac. 16 extr. von der Gottheit giebt, sie sei *κατ' οὐσίαν τὸ ἄφθαρτον καὶ κατ' ἀρετὴν τὸ ἀπαθές* (das Leidenschaftslose) *καὶ ἀναμάρτητον*, erscheint wie ein dem Volksglauben nicht entsprechendes Postulat des religiösen Denkens, gerade wie die in den sogenannten Platonischen *ὅροις* St. III p. 414 A gegebene: *θεὸς ζῶον ἀθάνατον, αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία ἀΐδιος, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία* als ein Erzeugniss der Speculation. Ja die Griechen vermögen etwas Gott zu

nennen, das aller sittlichen Eigenschaften entbehrt; hievon sogleich im Folgenden.

Zweiter Abschnitt.

Die Vielheit der Götter und Gliederung der Götterwelt.

1. Wir haben zwar im vorigen Abschnitt sittliche Eigenschaften in der Gottheit gefunden. Wenn aber die Gottheiten, wie nicht zu läugnen ist, ursprünglich Kräfte der Natur darstellen, so kann es nicht befremden, dass der Grieche manches Gott nennt, worin er keine sittliche Eigenschaft sucht. Es werden ihm zur Vorstellung einer Gottheit die ontologischen Eigenschaften unvergänglicher Dauer und wirkungsreicher Macht genügen. Daher die unendliche Vielheit göttlicher Naturen. Was in der sichtbaren und geistigen Welt von andauernd wirksamer Macht, was eine perennirende Potenz ist, das ist ein Gott, ein Wort, das im Munde des Griechen an Vollsinnigkeit für uns unendlich viel verloren hat. Beweisend hiefür ist schon die Stelle Hesiod. Opp. 764. *φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ λαοὶ φημίξουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.* Vgl. Simon. Amorg. 7, 102 (Bergk). *οὐδ' αἶψα λιμὸν οἰκίης ἀπώσεται, ἐχθρὸν συνοικητῆρα, δυσμενέα θεόν* (die Handschriften: *θεῶν*). Aus Pindar, Aeschylus und Sophokles macht Klausen Theolog. Aesch. p. 134 eine Menge solcher Gottheiten namhaft, z. B. aus Pindar die *Εὐνομία*, *Ἡσυχία*, *Εὐθυμία*, *Ἀλαθεία*, *Ἀτρέκεια*, *Αἰδώς*, *Πόλεμος* und *Ἀλαλά*, *Στάσις*, *Πρόφασις*, *Χρόνος*, *Πότμος*, *Ὕβρις* und *Κόρος*, *Νόμος*, *Ἀγγελία*, aus Aeschylus die *Ἔρις*, den *Πόθος*, die *Πειθώ*, aus Sophokles unter anderen den *Λοιμός* OR. 210 und aus einem Fragmente des Triptolemus bei Hesychius sogar die *Δαὶς θάλεια* als *πρεσβίστη θεῶν*. Wie bei solchen Abstraktis der Ausdruck *θεός* zu nehmen ist, geht hervor aus Aesch. Choeph. 60 (51). *τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐν*

βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον, aus Eurip. Helen. 560. ὦ θεοί· θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους· vgl. Eur. Cycl. 316. ὁ πλοῦτος, ἀνθρώπισκε, τοῖς σοφοῖς θεός. Fr. 21. μὴ πλοῦτον εἴπῃς· οὐχὶ θαυμάζω θεόν, ὃν χὼ κάκιστος ῥᾳδίως ἐκτήσατο· Gnom. monost. 103. θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς. Was Gott heisst, ist nichts als eine andauernd wirksame, einflussreiche Potenz. Wenn es diese Gottheiten auch allmählich durch die Kunst zur Gestaltung, ja durch besondere Veranlassung zu einem Kultus bringen *), wie z. B. der Εἰρήνη nach Isocr. 15, 110 seit dem Frieden von 371 geopfert wird, eben so der Φήμη nach Aesch. 2, 145, wie nach Pseudodem. Aristog. 1, 35 die Δίκη Εὐνομία und Αἰδώς die schönsten und heiligsten Altäre zwar im Herzen, aber deren auch öffentliche zur Anbetung haben, so sind sie doch niemals eigentlich selbständige Wesen und existiren nur, wo sich dasjenige vorfindet, was sie bedeuten.

Nicht minder ist auch im Bereiche der Naturgottheiten der Gott und der Naturgegenstand, den er vertritt, vielfältig noch eins. Hymn. Herm. 115 wird ein Feuer angezündet; ohne dass Hephästus' Gegenwart erwähnt oder nur denkbar wäre, heisst es gleichwohl: ὄφρα δὲ πῦρ ἀνέκαιε βίη κλυτοῦ Ἡφαίστοιο. Helios sieht mit seinen Strahlen; H. Demet. 70. σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσιν· die allgemeine Verbreitung des Sonnenlichts und das überall hinreichende Auge des Sonnengottes beides ist einerlei. Und die Strahlen des Helios sind zugleich sein Geschoss; Eur. Herc. f. 1076. δέδορχ' ἅπερ με δεῖ, αἰθέρα τε καὶ γῆν τόξα θ' Ἡλίου τάδε. Anschaulich sagt Eur. Bacch. 277 vom Wein: οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς· v. 293. ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ· vgl. Cyclops 515 ff. Besonders merkwürdig ist die Stelle Solons 36, 1—4 Bergk (28 Schn.). συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Κρόνου μήτηρ, μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε ὅρους (die Schuldtafeln) ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας· πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν

*) Ein Verzeichniss derselben giebt Wachsmuth hell. Alterthumskunde ed. 2. Bd. II p. 449.

ἐλευθέρα. Solon hat den mit Hypotheken belasteten Grund und Boden Attika's entlastet, die überall auf den verpfändeten Grundstücken eingesteckten Schuldtafeln weggenommen; und dieser Erdboden Attika's ist ihm identisch mit der Göttin *Γῆ*, der alten erhabenen Göttermutter. Ueberhaupt wird es nicht leicht eine griechische Gottheit geben, aus deren Wesen nicht zuweilen die Einheit ihrer Persönlichkeit mit Gegenständen und Kräften der Natur oder Zuständen der Welt deutlich hervorleuchtete, wie die Mythologen nachzuweisen pflegen. In dieser Vergötterung der Naturmächte und derjenigen Kräfte, welche wirksam und herrschend sind in den Zuständen der Welt, spricht sich die pandämonistische Weltanschauung des Griechen aus, welche den Gott von der Welt nicht scheidet; vgl. H. Theol. II, 14.

2. Aber bei dieser pandämonistischen Weltanschauung bleibt der Grieche nicht stehn. Es ist für seine Religion vielmehr charakteristisch, dass er sich Götter schafft, die nicht blos in, sondern über der Natur stehn und, ohne den Zuständen und Kräften derselben verhaftet zu sein, ein selbstständiges Leben führen. In der griechischen Religion gewinnt die Gottheit zuerst Persönlichkeit und einen über ihre Naturbestimmtheit hinausreichenden, freien Willen, so dass sich in dieser Religion neben der pandämonistischen auch eine theistische Weltanschauung bildet. Zur Gestaltung der Götterwelt aber wirken beide Anschauungen zusammen, jedoch dergestalt, dass die theistische mehr und mehr siegt und selbst die Natur- und allegorischen Gottheiten mit der Zeit zu freien und selbstständigen Wesen macht. Und dass wenigstens der spätere Grieche um den Gegensatz dieser Anschauungen weiss, erkennen wir aus Plutarch. de def. orac. 29, welcher zunächst zwar nur in Bezug auf die Stoiker, im Grund aber eben über jenen Gegensatz folgendes sagt: *οὐ γὰρ ὡς σμήνους ἡγεμόνας δεῖ ποιεῖν ἀνεξόδους (τοὺς θεούς), οὐδὲ φρουρεῖν συγκλείσαντας τῇ ὕλῃ, μᾶλλον δὲ συμφράξαντας, ὥςπερ οὗτοι* (die Stoiker), *τοὺς θεοὺς ἀέρων ἕξεις ποιοῦντες καὶ ὑδάτων καὶ πυρὸς δυνάμεις ἐγκεκραμένας ἡγούμενοι, συγγεννῶσι τῷ κόσμῳ καὶ πάλιν συγκατακαίουσιν, οὐκ ἀπολύτους οὐδ᾽ ἐλευθέρους οἷον ἡνιόχους ἢ κυβερνήτας ὄντας, ἀλλ᾽, ὥςπερ ἀγάλματα προςηλοῦται καὶ συντήκεται βάσεσιν, οὕτως ἐγκεκλεισμένους εἰς*

τὸ σωματικὸν καὶ συγκαταγεγομφωμένους, κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἁπάσης καὶ μεταβολῆς.

Der Befreiungsprocess ist schon ersichtlich bei Homer, indem Helios droht in der Unterwelt zu scheinen Od. μ, 383, Eos ihre Reigenplätze und ihren Palast im äussersten Westen hat ib. 3, und Aides Il. ε, 398 zum Olymp emporgeht; vgl. H. Theol. II, 13. Aber auch H. Demet. 358 sagt derselbe Gott mit freundlichem Lächeln dem Hermes, der Persephonen ans Licht zu führen kommt, Erfüllung dieses in Zeus' Namen gestellten Begehrens zu; derselbe geht bei Pind. Olymp. 9, 33 zur Oberwelt herauf, um mit Herakles zu kämpfen. Poseidon soll dem Pindar die wonnereiche Blüthe des Gesanges fördern Olymp. 6, 105, während nach Nem. 3, 15. 83 dem Pankratiasten Aristokleides die Muse Sieg im Kampfe verliehn hat. Dabei bringen wir in Anschlag, dass dieselben Götter, was sie ihrer Natur nach geben, gleichsam wider ihre Natur auch nehmen können (vgl. oben I, 12), und dass in gewissen Lokalkulten selbst untergeordneten Göttern die Macht und Bedeutung der Hauptgottheiten zugeschrieben wird, z. B. in Arkadien nach Paus. 8, 37, 8 dem Pan: θεῶν δὲ ὁμοίως τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τούτῳ μέτεστι τῷ Πανὶ ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν ἐς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς, in Megalopolis nach 8, 36, 4 dem Boreas: καὶ θεῶν οὐδενὸς Βορέαν ὕστερον ἄγουσιν ἐς τιμὴν ἅτε σωτῆρα γενόμενόν σφισιν ἀπὸ Λακεδαιμονίων τε καὶ Ἄγιδος. In Lampsacus wird nach 9, 31, 2 vor allen Göttern Priapus verehrt, in dem arkadischen Bezirke Theisoa nach 8, 38, 7 die gleichnamige Nymphe. Ja wir lesen 9, 40, 6: θεῶν δὲ μάλιστα Χαιρωνεῖς τιμῶσι τὸ σκῆπτρον ὃ ποιῆσαι Διί φησιν Ὅμηρος Ἥφαιστον (Il. β, 105) —. Τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, δόρυ ὀνομάζοντες. So wenig kommt es auf die ursprüngliche Natur des als göttlich verehrten Wesens an; so sehr hat solches im Glauben seiner Verehrer eine von seiner Naturbestimmtheit unabhängige Geltung. Ueberhaupt müssen wir sagen: mögen alle Götter ursprünglich nichts als Naturgottheiten gewesen und von den Philosophen als solche erkannt worden sein; trotzdem hat sich jeder Grieche in seinem Zeus, seiner Athene, seinem Apollon eine vollkommen freie Persönlichkeit gedacht, die zwar in einem bestimmten Gebiete wirkt, auf dieses Gebiet aber in

ihrem Thun und Treiben keineswegs beschränkt ist, ja, wie wir unten sehen werden, die Verwaltung desselben durch einen vollkommen freien Akt der Austheilung bekommen hat. Denn das Zusammenleben der Götter ist in den Augen des Griechen nicht etwa Darstellung eines Systems zusammenwirkender Naturkräfte, sondern hat sich schon bei Homer gestaltet zur Form eines politisch gegliederten Staats, H. Th. II, 15, dessen König Zeus ist, nicht etwa weil er der Himmel ist in Folge natürlich nothwendiger Bestimmtheit seines Wesens, sondern weil ihn nach Hes. Theog. 883 die Götter nach Beendigung des Titanenkampfes aufgefordert haben, das Weltregiment zu ergreifen: *δή ῥα τότ᾽ ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν Γαίης φραδμοσύνῃσιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν᾽ ἀθανάτων.*

3. Hiemit stehn wir bereits in der Geschichte des Götterstaats. Dieser hat nicht sogleich vom Anbeginn der Dinge die Gestaltung gehabt, die bei Homer sich findet; Zeus' Reich ist nicht von Ewigkeit her. Homer kennt zwei Herrschaften oder Götterdynastieen: Kronos und die Titanen, Zeus und die Olympier; von den Titanen heisst es nie, dass sie den Olymp bewohnt hätten. Von einer Herrschaft des *Οὐρανός*, ja nur von der Gottheit desselben weiss Homer nichts; Urvater der Götterwelt ist ihm Oceanus, H. Th. II, 4. Aber Hesiod weiss, dass Kronos den Uranus entmannt hat; hieraus entwickelt sich die schon bei Aeschylus ausgebildete Lehre von einer dreifachen Dynastie; Prom. 955 (959). *νέοι νέοι κρατεῖτε* (Zeus und ihr Olympier) *καὶ δοκεῖτε δὴ ναίειν ἀπενθῆ πέργαμ᾽· οὐκ ἐκ τῶνδ᾽ ἐγὼ δισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας ᾐσθόμην; τρίτον δὲ τὸν νῦν κοιρανοῦντ᾽ ἐπόψομαι αἴσχιστα καὶ τάχιστα* (sc. *ἐκπεσούμενον*); vgl. Agam. 167 ff. (156). Es entsteht somit die Frage: was bedeutet dieser Herrscherwechsel und namentlich der Sturz des Kronos und der Titanen? Um zu einer einigermassen genügenden Beantwortung dieser Frage zu gelangen, muss unterschieden werden, welche Bedeutung diese Vorgänge in der Götterwelt für den Griechen hatten, und welche sie für uns haben können.

4. Wir waren früher mit Anderen der Ansicht, dass sie die Bändigung roher, ordnungslos durcheinander tobender Naturkräfte bedeuteten, H. Th. II, 6. Aber diese Ansicht

findet sich in der Anschauung des Alterthums durchaus nicht bestätigt. Von Hesiod werden unter den Titanen auch Themis und Mnemosyne genannt, Theog. 135, von Aeschylus aber Prometheus, der Stifter aller göttlichen und menschlichen Ordnung. Und nach diesen beiden Dichtern handelt sichs im Kampfe zwischen den Titanen und Olympiern um die *τιμαί*, die Aemter und Würden der Götter; Theog. 882. *αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσεν, Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι —.* Demgemäss sagte Zeus v. 392: *ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο, μή τιν' ἀποῤῥαίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον ἑξέμεν ἣν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.* Und ganz diesem Versprechen gemäss heisst es v. 423 von Hekate: *οὐδέ τέ μιν Κρονίδης ἐβιήσατο, οὐδέ τ' ἀπηύρα ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μέτα, προτέροισι θεοῖσι.* Den neuen Göttern nun hat diese *τιμάς* Zeus geordnet; Theog. 885. *ὁ δὲ τοῖσιν ἐῢ διεδάσσατο τιμάς·* vgl. die Ausführung dieses Satzes bei Aesch. Prom. 228 (230) ff. Allein nach Prom. 440 hat dies eigentlich Prometheus gethan: *καίτοι θεοῖσι τοῖς νέοις τούτοις γέρα τίς ἄλλος ἢ 'γὼ παντελῶς διώρισεν*; Wer ist Prometheus? Er ist der Erfinder alles dessen, was den Menschen zum Menschen macht, Prom. 436—506 (437—508); Schlussvers: *πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως.* Er ists, der das Menschengeschlecht aus thierischer Dumpfheit und aus dem Troglodyten-Leben befreit und dessen Beziehungen zu den Göttern ordnet, ibid. Er wendet sich mit seiner Mutter *Γαῖα* den neuen Göttern zu, ib. 216 (218). *κράτιστα δή μοι τῶν παρεστώτων τότε ἐφαίνετ' εἶναι προςλαβόντα μητέρα ἑκόνθ' ἑκόντι Ζηνὶ συμπαραστατεῖν·* seinen Rathschlägen folgsam stürzt Zeus den besiegten Kronos sammt dessen Mitstreitern in den Tartarus, ib. 219 (221); er endlich ists, der die Wirkungskreise und Ehrenrechte der neuen Götter bestimmt und regelt. Dies alles thut wesentlich der zum Bewusstsein seiner selbst gekommene, in seiner Ganzheit als eine Urmacht göttlich gedachte Menschengeist. Dieser ist, wie jetzt wohl allgemein erkannt wird, in Prometheus zur Person geworden *). Indem er sich nun den neuen Göttern

*) Statt aller Anderen vgl. Preller Philolog. VII, 1 p. 49, 50: Prome-

zuwendet, wird er der Schöpfer eines neuen Göttersystems, das in den Titanen die alten Götter verdrängt. Denn diese sind nach Theog. 424 die *πρότεροι θεοί·* dies zu bezeugen ist der in die Theogonie wahrscheinlich eingeschaltete Hymnus auf Hekate, zu dem der angeführte Vers gehört, immer noch alt genug. *Θεοί* heissen sie Hymn. Apoll. 335; auch Sophokles OC. 55 nennt den Titanen Prometheus *θεός* und Paus. 8, 37, 3 sagt: *Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ.* Somit ist im Mythus vom Sturze der Titanen und vom Siege des neuen Göttergeschlechts durch wesentliche Mitwirkung des Prometheus für den Griechen die Vorstellung ausgedrückt vom Untergang eines Götter- und folglich Cultussystems und von der im Menschengeiste vorgegangenen Schöpfung oder Anerkennung eines neuen. Dass wir uns hierin nicht täuschen, bezeugt uns Plutarch. def. orac. 21. in einer, wie mich dünkt, zwar lückenhaften aber unschwer heilbaren Stelle: *οἷα Τυφῶν λέγεται περὶ Ὄσιριν ἐξαμαρτεῖν καὶ Κρόνος περὶ Οὐρανόν, ὧν ἀμαυρότεραι γεγόνασιν αἱ τιμαί, ἢ καὶ παντάπασιν ἐκλελοίπασι* (dies Wort setze ich ein) *μεταστάντων* (nämlich *τοῦ Κρόνου καὶ Οὐρανοῦ) εἰς ἕτερον κόσμον.*

5. Nun bleiben zwar neuere Forscher unbedenklich bei dieser von den Griechen überlieferten Anschauung stehn, z. B. Roeth Gesch. der abendländischen Philosophie p. 323, Rinck Rel. der Hell. I §. 33. Allein was der Grieche glaubt, können wir nicht glauben. Denn wenn der Titanensturz wirklich das mythologische Bild eines historischen Götter- und Cultuswechsels gewesen wäre, so müsste es vor dem Cultus der Olympier einen Titanenkult in Griechenland gegeben haben. Davon wissen aber Homer und Hesiod nicht das mindeste. Wenn nun gleich in späterer Zeit nicht selten von Heiligthümern der *Γαῖα* die Rede ist, z. B. Paus. 1, 22, 3; 3, 11, 8; 7, 25, 7, wenn gleich der Kronoscultus weit

---

theus ist die mythologische Personification, der göttliche Genius der menschlichen Cultur selbst, so weit sie auf dem Feuer und dem Geiste der Erfindungen beruht, der menschlichen Cultur sowohl in ihren segnenden als in ihren bedenklichen Folgen.

verbreitet war (vgl. Preller Mythol. I. p. 42 sammt der dort angeführten Literatur), wenn Paus. 5, 7, 4 berichtet, dass in Elis von einem uralten Kronostempel in Olympia gesprochen werde, den unter Kronos' Herrschaft die Menschen des goldnen Geschlechts errichtet hätten, und wenn Gerhard Myth. I §. 128 noch manche andere Spuren einer Verehrung des Titanengeschlechtes nachweist, so sind doch diese Tempel und Sagen, wenn nicht nachhomerisch und nachhesiodisch, so doch sicherlich erst im Gegensatze zu dem Cultus der Olympier entstanden*), und es sind diese alten Götter in den Cultus gekommen, nachdem sie von der Poesie geschaffen und zu göttlichen Ehren gebracht worden waren. Da die Poesie und der Volksglaube, dem sie Form und Gestalt giebt, keine Götter kennt, die von Ewigkeit wären, so ist sie genöthigt, den menschenartigen Göttern, die sie als geboren betrachten muss, Vorältern zu geben und hiemit das allmähliche Werden der olympischen Götterwelt zu veranschaulichen. Hier konnte sich die Poesie in der sinnigsten Schöpfung einer vorolympischen Götterwelt ergehn; sie konnte die allgemeinen Mächte und Erscheinungen des Welt- und Naturlebens in jener feinen Systematik auseinander legen, welche neuerdings Braun so geistreich gedeutet hat. Aber dieses alles konnte erst geschehn, nachdem das olympische Göttersystem in seinen Hauptzügen bereits im Geiste des Volkes gestaltet war. In den dieser vollendeten Gestaltung vorangehenden Jahrhunderten kann unter der Urbevölkerung Griechenlands Titanen - Kult und Glaube unmöglich geherrscht haben. Denn wann sonst als in diesen Jahrhunderten wäre der Process vor sich gegangen, kraft dessen die olympischen Götter aus Bildern gewisser Naturkräfte, was sie ursprünglich waren, zu den sittlichen Mächten, was sie nachher sind, umgebildet oder aus orientalischen Figuren, was wenigstens einige waren, in die hellenische Götterform umgestaltet worden sind? Nein so gut sich die Poesie gewiss erst nach Homer veranlasst fand, der Titanendynastie den Uranus voranzustellen, so gut bemühte sich eine vorhomerische Poesie der olympischen Götterwelt Aeltern zu schaffen. Dass aber die Tita-

*) Vgl. Preller l. c. p. 37.

nenwelt ein Erzeugniss nicht etwa eines pelasgischen oder orientalischen Geistes ist [11]), der im Kampfe mit dem Hellenismus unterlegen wäre, sondern des ächt hellenischen, diese Thatsache geht unleugbar hervor aus dem Einzigen, das wir von den Titanen mit Gewissheit wissen, aus ihren Namen, in welchen dieses Göttergeschlecht, mit Gerhard zu sprechen (I §. 106), alle Kraft und Gewalt des Universums in Wasser und Licht, physischer Scheidung und Einigung, ethischem Ungestüm und geregeltem Zeitfluss verräth. Sein Sturz aber ist nicht das Bild einer geschichtlich vor sich gegangenen Glaubens- und Kultus-Aenderung, sondern dichterische Motivirung des Regiments der Olympier. Finden sich in historischer Zeit Spuren eines Titanenkultus vor, so sind diese aus der rückwärts wirkenden Ehre und Herrlichkeit ihrer Abkömmlinge zu erklären.

War aber einmal durch die Poesie das verwandtschaftliche Verhältniss der Titanen und der Olympier festgestellt, war durch die mythenbildende Thätigkeit des griechischen Geistes zwischen dem geglaubten Jetzt und einem unvordenklichen Sonst poetisch vermittelt worden, so erforderte es die griechische Pietät, jene Titanen aus ihrem Kerker endlich befreien zu lassen. Bei Homer sind sie noch nicht befreit; aber schon bei ihm sind sie Mächte, die fähig sind, von Here zu Schwurzeugen gemacht zu werden, Il. ξ, 271 ff. Im Hymn. Apoll. 333 pocht Here, dergleichen auch sonst vorkommt z. B. Il. ι, 568, Aesch. Pers. 683, Eurip. Troad. 1297, an den Erdboden, gleichsam an die Wohnung der Titanen, um zur Vergeltung von Athene's ohne ihr Zuthun erfolgte Geburt von den alten Göttern einen Sohn zu fordern, der stärker sei als Zeus. Bei Hes. Opp. 169 ist Kronos bereits zum König auf den Inseln der Seligen geworden, und er ist es bei Pind. Olymp. 2, 70. Pindar spricht endlich geradezu von ihrer Befreiung durch Zeus, Pyth. 4, 291. *λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας*· vgl. Fr. Hymn. 6. *κείνων λυθέντων σαῖς ὑπὸ χερσίν, ἄναξ.* Bei Aeschylus im gelösten Prometheus traten sie bekanntlich ihres Kerkers ledig als Chor auf; vgl. Preller Mythol. I p. 67 f.

6. Hiemit haben wir die Principien, nach denen sich die Götterwelt gestaltet hat, das pandämonistische und theistische, und ingleichen erkannt, was nach griechischer An-

schauung etwa Geschichte dieser Gestaltung zu nennen wäre Wir bedürfen nunmehr noch der Einsicht in die Gliederung der Götterwelt, weil erst mit dieser uns ein Blick in den von den Griechen geglaubten Organismus der Dinge gestattet ist. Aber eben weil wir zu wissen verlangen, wie sich der Grieche diesen Organismus gedacht hat, dürfen diese Gliederung nicht wir machen, sondern müssen zu ermitteln suchen, in welcher Weise sie dem Griechen vorschwebte. Da scheint sich nun als griechische Anschauung Preller's Eintheilung darzubieten, der, gemäss der Theilung des Weltregiments unter Zeus, Poseidon und Pluton, die Dreitheilung von Göttern des Himmels, des Wassers und der Erde seiner Mythologie zu Grunde legt, Theil I p. 71 *). Diese Gliederung ist auch gewiss berechtigt, aber theils reicht sie, wie sich zeigen wird, nicht aus, indem dem Griechen nach andern Eintheilungsgründen noch manche andere Gliederungen in Gedanken liegen, theils ist sie von allen gerade die am wenigsten allgemeine; aus keinem Schriftsteller der zu behandelnden Periode kann ich sie nachweisen, und selbst Hermann in seinen Religionsalterthümern §. 13, 5 bringt nur eine Stelle, aus dem Traumbuche Artemidors, bei, in welcher die **θεοὶ θαλάσσιοι** eine besondere Gattung bilden. Der Grund hievon scheint darin zu liegen, dass Poseidon trotz seiner Stellung zu Meer und Wasser stets für einen Gott des Olympus gilt und, obschon er im Meere wohnt, doch zu den **τοῖς ἄνω**, den **ὑπάτοις** oder **οὐρανίοις** gerechnet wird, auch keineswegs blos Gott des Meeres sondern auch des süssen Wassers ist, Aesch. S. Th. 310 (290). Um über die in Rede stehende Anschauung des Volksglaubens ins Klare zu kommen, darf man auch nicht den geflissentlichen oder wissenschaftlichen Eintheilungen nachgehn, da diese vor denen, die wir selbst machen, wenig oder nichts voraushaben, sondern muss die so zu sagen unwillkürlichen aufsuchen, in welchen sich das Volksbewusstsein am unzweideutigsten und unmittelbarsten ausspricht.

7. Die Homerische Gliederung der Götterwelt haben wir im zweiten Abschnitt der h. Th. darzulegen versucht;

*) Andere Eintheilungen siehe bei Gerhard I p. 145 f.

da der Dichter selbst so wenig Anhaltspunkte bietet, so kann sie keinen Anspruch auf historische Bedeutung machen. Die allerallgemeinste nachhomerische giebt der häufige Ausruf *ὦ γῆ καὶ θεοί*, mit welchem ich das Aeschyleische *πόποι δᾶ* (Ag. 1072, 1031 H.) für identisch halte*), und welchen Soph. OC. 1636 (1654) ausgeführt hat: *ὁρῶμεν αὐτὸν γῆν τε προσκυνοῦνθ' ἅμα καὶ τὸν θεῶν Ὄλυμπον ἐν ταὐτῷ λόγῳ.* Von der Stammmutter wird die übrige Götterwelt unterschieden.

Eine weitere Gliederung ergiebt sich, indem zwischen die Menschen und die Götter ein Mittelglied eingeschoben wird; Eurip. Helen. 1136. *ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον, τίς φησὶν ἐρευνήσας βροτῶν μακρότατον πέρας εὑρεῖν;* Dies sind die *ἡμίθεοι*, wie sie bei Isocr. 3, 42, 9, 39 zwischen Sterblichen und Unsterblichen in der Mitte stehn, als aus göttlichen und menschlichen Elementen gemischt; vgl. Aesch. Prom. 116. *τίς ὀδμὰ προσέπτα μ' ἀφεγγής, θεόσυτος ἢ βρότειος ἢ κεκραμένη;* Statt des Ausdrucks *ἡμίθεοι* werden für diese Mittelnaturen auch die Namen *δαίμονες* und *ἥρωες* gebraucht**); Antiph. 1, 27. *οὔτε θεοὺς οὔθ' ἥρωας οὔτε ἀνθρώπους δείσασα·* Aesch. 3, 137. *ὦ γῆ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι.* Somit erscheinen die Dämonen und Heroen als dieselben Naturen; auf beide passt Platons Definition Sympos. p. 202 E; denn beide sind *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου·* beiden kommt (den Dämonen eben als Heroen) ein Todtenkultus zu; was von den Heroen bekannt ist, bezeugt Platon Rep. 5 p. 469 A auch von den Dämonen; und wie wir oft *θεοὶ* und *δαίμονες* als unterschiedene Wesen zusammen gestellt finden, z. B. Herod. 9, 76, Andoc. 1,

---

*) Ueber *πόποι* vgl. Düntzer in Zimmermanns Zeitschrift für Alt. W. 1837 Nro. 51 p. 421, welche Abhandlung ich noch nicht kannte, als ich die Note zu Il. *α*, 254 der zweiten Ausgabe schrieb.

**) Vgl. Ukert über Dämonen, Heroen und Genien in den Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss. Bd. I p. 137 ff. (1850); Gerhard über Wesen Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien in den Abh. der k. Ak. der W. zu Berlin aus dem Jahre 1852, philol-histor. Abh. p. 237 ff. Der obige Text ist geschrieben, bevor ich diese Schriften kannte, aber nachträglich aus ihnen bereichert worden.

97, Demosth. Phaenipp. 17, Dion. Hal. 3, 22 p. 468 R., so auch *θεοὶ* und *ἥρωες*, Thuc. 5, 30, 1, Cyrop. 2, 1, 1. Endlich sagt Plat. Apol. 27 D gerade zu: *τοὺς δὲ δαίμονας οὐχὶ ἤτοι θεούς γε ἡγούμεθα ἢ θεῶν παῖδας* d. i. *ἥρωας* nach der sogleich folgenden Erläuterung. Aber bei dieser Identification der Dämonen und Heroen dürfen wir nicht stehn bleiben. Hat sie doch schon Hesiod unterschieden, indem er Opp. 122 die *δαίμονες* aus den Menschen des goldenen Zeitalters entstehn lässt, während ib. 159 f. das *θεῖον γένος ἀνδρῶν ἡρώων* das vierte Geschlecht der Menschen bildet. Diese Unterscheidung hält nach Thales Vorgang *) Platon fest Rep. 3 p. 392 A, 4 p. 427 B, Legg. 4, 717 A. B, und Plutarch belobt sie, Def. orac. 10: *Ἡσίοδος δὲ καθαρῶς καὶ διωρισμένως πρῶτος ἐξέθηκε τῶν λογικῶν τέτταρα γένη, θεούς, εἶτα δαίμονας πολλοὺς κἀγαθούς, εἶτα ἥρωας, εἶτα ἀνθρώπους, τῶν ἡμιθέων εἰς ἥρωας ἀποκριθέντων.* vgl. Vit. Rom. 28, wo er über den Uebergang der niederen zu den höheren Ordnungen philosophirt. Um zu ermitteln, was diese Unterscheidung auf sich hat, sprechen wir zuerst von unten anfangend über die Heroen.

8. Wer sind die, schon in der unächten Stelle Il. *μ*, 23 *ἡμίθεοι* genannten Heroen? Zunächst sind es die von den Göttern erzeugten Helden vor Troja. Denn diese werden als *ἡμίθεοι* bezeichnet Eur. Iph. A. 171, Isocr. 10, 48, 5, 137, und angesehn als *ἐκ τῶν θεῶν γεγονότες*, Isocr. 4, 84; diese *ἡμίθεοι* aber, deren Kämpfe und Kriege Homer besungen, id. 2, 49, werden 9, 65, wo von denselben Kriegen die Rede ist, *ἥρωες* genannt. Vgl. Simon. C. 36 B. 31 Schn. *οὐδὲ γὰρ οἳ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο, θεῶν δ' ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' υἷες ἡμίθεοι, ἄπονον οὐδ' ἄφθιτον οὐδ' ἀκίνδυνον βίον ἐς γῆρας ἐξίκοντο τελέσσαντες.* Sodann gesellen sich ihnen die *κτισταὶ* und *οἰκισταὶ* einer Stadt, besonders die Anführer einer Colonie, Pind. Olymp. 7, 77, Pyth. 5, 101; Herod. 6, 38. *καί οἱ (Μιλτιάδῃ) τελευτήσαντι Χερσονησῖται θύουσι, ὡς νόμος οἰκιστῇ.* Ferner Staatsmänner und Feldherrn überhaupt auch aus historischer Zeit. Von

*) Gerh. p. 252 n. 3.

Lysander lesen wir bei Plut. Vit. Lys. 18. πρώτῳ μὲν γάρ, ὡς ἱστορεῖ Δοῦρις, Ἑλλήνων ἐκείνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν, ὡς θεῷ, καὶ θυσίας ἔθυσαν· εἰς δὲ πρῶτον παιᾶνες ᾔσθησαν — Σάμιοι δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο. Aehnliches lesen wir von Brasidas Thuc. 5, 11, 1, von dem Syrakusaner Diocles Göttling Ges. Abhandl. p. 356, von Dion Diod. Sic. 16, 20, von Timoleon Vit. Plut. extr., Diod. S. 16, 90, vom Sicyonier Euphron Xen. h. gr. 7, 3, 12 und noch von manchem Anderen. Unschuldig Gemordete werden zur Sühne als Heroen durch Todtenopfer geehrt, oft nach Weisung des Orakels; Beispiele bei Herod. 5, 114, Paus. 8, 23, 5; 41, 1; 53, 1. Ueberhaupt spielt das Orakel bei den Erhebungen in den Heroenstand eine grosse Rolle; Herod. 7, 117. τούτῳ δὲ τῷ Ἀρταχαίῃ, dem körperlich grössten und stimmgewaltigsten Perser, der den Durchstich des Vorgebirgs Athos geleitet hatte, θύουσι Ἀκάνθιοι ἐκ θεοπροπίου ὡς ἥρωϊ. Selbst einem bestraften Verbrecher verhilft das Orakel zu solcher Ehre; siehe die seltsame Geschichte bei Paus. 6, 6, 3. Vgl. ib. 9, 18, 14. Auch giebt es Heroen der Kunst, Preller Mythol. II p. 332 ff., und man weiss selbst von einem heros medicus, Namens Aristomachus, Dind. zu Arist. Eccles. 848. Endlich kennen wir auch Heroen der Schönheit, z. B. Philippus von Kroton, welcher der schönste Mann seiner Zeit war und desswegen nach seinem Tode Heros wurde, Herod. 5, 47; vgl. Isocr. 10, 60. πλείους γὰρ ἂν εὕροιμεν διὰ τὸ κάλλος ἀθανάτους γεγενημένους ἢ διὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἁπάσας. Selbst ein entlaufener Sclave Drimacus, der sich als Führer einer Sclavenempörung in Chios edel benommen hat, erhält unter dem Namen ἥρως εὐμενής ein ἡρῷον und Opfer, Athen. VI, 90 (Ukert l. c. p. 189). Das Aufkommen neuer Heroenkulte währt aber bis in die spätesten Zeiten fort. Denn obgleich nach Paus. 6, 9, 3 die Pythia selbst den Faustkämpfer Cleomedes von Astypalaea um die 72ste Olympiade (492—489) für den letzten Heroen erklärt hat (vgl. auch Plut. Rom. 28), so leben doch die obengenannten sämmtlich erst lange Zeit nach diesem; noch Aratus, der Held des achäischen Bundes, wird Heros, Paus. 2, 8, 2, Plut. Arat. 53, und, um von der Schmeichelei gegen Antinous, den Liebling Adrians, zu schweigen (Paus. 8, 9, 4), ein gewisser Aethidas in Messenien, der,

wenn Paus. 4, 32, 2 richtig ergänzt wird, kurze Zeit vor Pausanias lebte.

Diese Heroen gelten eigentlich nicht für Unsterbliche *), wenn sie gleich, wie z. B. Protesilaus, ihre Macht auch nach dem Tode bethätigen, Her. 9, 120. Diese Macht ist ursprünglich nicht ihnen selbst eigen, sondern eine Gabe der Götter (ibid.), und sie stehen desshalb hinter diesen weit zurück, Paus. 10, 31, 4. Nichts desto weniger heissen gewisse Heroen mitunter *θεοί*· Paus. 1, 34, 2. *θεὸν δὲ Ἀμφιάραον πρώτοις Ὠρωπίοις κατέστη νομίζειν, ὕστερον δὲ καὶ οἱ πάντες Ἕλληνες ἥγηνται· καταλέξαι δὲ καὶ ἄλλους ἔχω γενομένους τότε ἀνθρώπους, οἳ θεῶν παρ' Ἕλλησι τιμὰς ἔχουσι κτλ.* vgl. ib. 3, 16, 15; schon Pind. Olymp. 7, 77 ff. sagt: *Τλαπολέμῳ ἵσταται Τιρυνθίων ἀρχαγέτᾳ, ὥςπερ θεῷ, μήλων τε κνισάεσσα πομπὰ καὶ κρίσις ἀμφ' ἀέθλοις.* Ja es giebt von sterblichen Müttern geborene Göttersöhne, welche göttlicher Unsterblichkeit theilhaftig und theilweise sogar Olympier werden. Am anschaulichsten macht diesen Unterschied Herodot, indem er 2, 44 einen doppelten Herakles unterscheidet: *καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἔκτηνται· καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην, θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι.* Wie Isocr. 5, 132 von Herakles sagt, dass ihn *ὁ γεννήσας διὰ τὴν ἀρετὴν εἰς θεοὺς ἀνήγαγε*, so sagt er 10, 61 von Helena: *οὐ γὰρ μόνον ἀθανασίας ἔτυχεν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα — τοὺς ἀδελφοὺς* (die Dioskuren) *ἤδη κατεχομένους ὑπὸ τῆς πεπρωμένης εἰς θεοὺς ἀνήγαγε*· hiezu §. 63: *ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν οὐχ ὡς ἥρωσιν ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν.* Bestätigend sagt Paus. 8, 2, 2: *ἐπεί τοι καὶ θεοὶ τότε ἐγίνοντο ἐξ ἀνθρώπων, οἳ γέρα καὶ ἐς τόδε ἔτι ἔχουσιν, ὡς Ἀρισταῖος καὶ Βριτόμαρτις ἡ Κρητική* (id. 2, 30, 3. *ταύτην μὲν θεὸν ἐποίησεν Ἄρτεμις*), *καὶ Ἡρακλῆς ὁ Ἀλκμήνης καὶ Ἀμφιάραος ὁ Οἰκλέους* (vgl. Soph. Electr. 822 ff. und oben die Stelle 1, 34, 2), *ἐπὶ δὲ*

---

*) Eur. Alc. 994. *καὶ θεῶν σκότιοι* (spurii) *φθινύθουσι παῖδες ἐν θανάτῳ.*

αὐτοῖς Πολυδεύκης τε καὶ Κάστωρ. Auch Asklepios konnte genannt werden, Xenoph. Venat. 1, 6, welches Kapitel überhaupt zu vergleichen ist, und Paus. 2, 26, 4—7, vor Allen aber Dionysus, der nicht wie Herakles allmählich, sondern ohne durch den Tod hindurch zu gehn, obschon der Sohn einer sterblichen Mutter, sogleich ein wirklicher Gott geworden ist und sich als solcher bezeigt hat. Vgl. Diod. Sic. 4, 15. *Ζεὺς — τοὺς μὲν συναγωνισαμένους τῶν θεῶν* (im Gigantenkampfe) *μόνους ὠνόμασεν Ὀλυμπίους, ἵνα τῇ ταύτης τιμῇ ὁ ἀγαθὸς κοσμηθεὶς ἐπωνυμίᾳ διαφέρῃ τοῦ χείρονος· ἠξίωσε δὲ ταύτης τῆς προσηγορίας τῶν ἐκ θνητῶν γυναικῶν Διόνυσον καὶ Ἡρακλέα, οὐ μόνον ὅτι πατρὸς ἦσαν Διός, ἀλλ' ὅτι καὶ τὴν προαίρεσιν ὁμοίαν ἔσχον, εὐεργετήσαντες μεγάλα τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων.* Vgl. Eurip. Bacch. 47. *ὧν οὕνεκ' αὐτῷ θεὸς γεγὼς ἐνδείξομαι πᾶσίν τε Θηβαίοισιν·* v. 767. *Διόνυσος ἥσσων οὐδενὸς θεῶν ἔφυ.* — Von einer Heroine Lampsace, der später göttliche Ehren zu Theil geworden sind, erzählt Charon Fr. 6 bei Müller I p. 33. — Nach diesem Allen unterscheiden wir erstlich Göttersöhne, von sterblichen Müttern geboren oder, wie Aeneas, von sterblichen Vätern mit Göttinnen erzeugt, ingleichen ausgezeichnete Menschen, welche Heroen werden, zweitens Götter- und Menschensöhne, welche aus Heroen Götter, drittens Göttersöhne, welche aus Heroen Götter und sogar Olympier werden. Diese Erhebungen werden in der Regel auf göttliche Auctorität, am häufigsten auf einen Orakelbefehl zurückgeführt und, wenn sichs um Erhebung des Heros zum Gott handelt, menschlicherseits durch Umwandlung der Heroenehren in göttliche vollzogen; Charon l. c. *καὶ τῇ Λαμψάκῃ πρότερον ἡρωϊκὰς τιμὰς ἀποδιδόντες ὕστερον ὡς θεῷ θύειν ἐψηφίσαντο· καὶ διατελοῦσιν οὕτω θύοντες.* Als einzig in seiner Art steht der von einer sterblichen Mutter sogleich als Gott geborene Dionysus da.

9. Die eigentlichen Heroen, welche nicht unsterblich geworden sind, bleiben Lokalgottheiten; vgl. z. B. Xen. Cyrop. 3, 3, 21. *ἥρωες γῆς Μηδίας οἰκήτορες καὶ κηδεμόνες.* Dies um so eher, als sich in unbestimmbarer Zeit, jedenfalls aber nach Homer, vielleicht erst nach Hesiod, ein Kultus knüpft an ihre Gräber, welche natürlich meist mythisch gefabelt werden. Von jenem Philippus von Kroton heisst es Her.

5, 47. *ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρῷον ἱδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται*· Plat. Rep. 5 p. 469 B. *καὶ τὸν λοιπὸν δὴ χρόνον, ὡς δαιμόνων* (i. e. *ἡρώων*· vgl. oben §. 7), *θεραπεύσομέν τε καὶ προςκυνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας* [12]); siehe überhaupt Herm. Gottesd. Alt. §. 16. Aus diesem Heroenkult aber erwächst allmählich ein Kultus der Todten überhaupt. Von diesem finden sich bei Homer nach der gründlichen Belehrung, welche Nitzsch zu Od. *κ* p. 168—170 giebt, zwar schon die Keime vor; aber diese sind gewiss erst lebendig geworden und haben auch in dem Todten eine Art von Mittelglied zwischen göttlicher und menschlicher Natur geschaffen, nachdem die stets sich mehrende Glorie der heroischen Persönlichkeiten den Glauben vermittelt hatte, dass auch ein Todter verehrt werden könne. Zwar besteht der Todtenkult zunächst keineswegs in Anbetung und Verehrung, sondern in Ehrungen, in frommer Gedächtnissfeier; vom Todten selbst erwartet man so wenig irgend eine Förderung, dass Aeschin. 1, 14 sagen kann: *ὁ μὲν εὐεργετούμενος οὐκ αἰσθάνεται ὧν εὖ πάσχει, τιμᾶται δὲ ὁ νόμος καὶ τὸ θεῖον* (wohl die Beherrscher des Todtenreichs; vgl. Herm. l. c. 16, 17). Aber eben des *νόμος* wegen sind die *νόμιμα* ganz unerlässlich; es ist ein schweres Vergehn, wenn *οἱ κάτω τὰ αὐτῶν μὴ κομίζονται*, Lys. Epitaph. 7; vgl. Lyc. Leocr. 97. *τοὺς μὲν γὰρ θεοὺς τὰς πατρίους τιμὰς ἀπεστέρηκε, τοὺς δὲ γονεῖς τοῖς πολεμίοις ἐγκατέλιπε, τοὺς δὲ τετελευτηκότας τῶν νομίμων οὐκ εἴασε τυχεῖν*· ferner Dinarch. 2, 8; Isae. 2, 26; Dem. Macart. 67. Indessen macht sich bald auch die Vorstellung geltend, dass die Todten auf die Oberwelt zu wirken vermögen; Xenoph. Cyrop. 8, 7, 18. *τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι; Τοῖς δὲ φθιμένοις τὰς τιμὰς διαμένειν ἔτι ἂν δοκεῖτε, εἰ μηδενὸς αὐτῶν αἱ ψυχαὶ κύριαι ἦσαν*; So kommen sie den Heroen nahe zu stehn; ja von den für das Vaterland gefallenen Tapferen heisst es bei Pseudodem. Epitaph. 34. *πῶς οὐ χρὴ τούτους εὐδαίμονας* (*ἡγεῖσθαι*), *οὓς παρέδρους εἰκότως ἄν τις φήσαι τοῖς κάτω θεοῖς εἶναι, τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχοντας τοῖς προτέροις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἐν μακάρων νήσοις*, d. i. den Heroen. Ihr Kultus wird mit denselben Ausdrücken bezeich-

net, wie der Heroenkult, mit χεῖσθαι χοὰς und ἐναγίζειν, Isae. 6, 51, Plut. Arist. 21; ihre Gräber sind heilig, und werden von Isae. 9, 7 sogar missbräuchlich βωμοί genannt; vgl. Aesch. Ch. 106 (95). αἰδουμένη σοὶ βωμὸν ὡς τύμβον πατρὸς λέξω κτλ.; es ist ein schweres Vergehn, sie in Feindes Hände kommen zu lassen, Dem. Symmor. 32. So wird allmählich jeder Todte ein ἥρως· bei Alciphr. 3, 37, 2 nennt eine Wittwe ihren verstorbenen Gatten τὸν ἥρω Φαιδρίαν, und Herm. l. c. 16, 20 berichtet nach Ross, dass unter anderen auch auf böotischen Grabsteinen gewöhnlich die Inschrift gefunden werde: ἥρως χαῖρε. So ist der aus dem Heroenkult hervorgegangene, wenigstens mit ihm ausgebildete und gewachsene Todtenkult mit ersterem am Ende wieder zusammengeflossen.

10. Die Heroen sind Menschen gewesen und haben Theil an der göttlichen Natur bekommen nach ihrem Tode. Die Dämonen aber, sofern sie mit den Heroen nicht einerlei sind sondern eine zweite Gattung von Mittelnaturen bilden, zweigen sich wenn auch nicht genealogisch so doch dynamisch von den Göttern ab. Mit diesem Satze stimmt zwar Hesiod nicht, welcher Opp. 122 die Dämonen von der Menschenwelt ableitet. Sie sind ihm die Angehörigen des ersten goldenen Geschlechts, die nach ihrem Tode von Zeus zu Dämonen gemacht worden sind und nunmehr thun, was bei Homer Od. ϱ, 485 die Götter noch selbst vornehmen, nämlich unsichtbar auf der Erde weilen, auf Recht und Unrecht sehn und Reichthum verleihn. Auch Plutarch lässt Romul. 28 die Dämonen insofern aus Menschen entstehn, als er darstellt, wie aus den Seelen gerechter Menschen zuerst Heroen, sodann bei immer grösserer Reinigung aus den Heroen Dämonen, aus diesen endlich vollendete Götter werden, während umgekehrt eine andere Anschauung bei Dion. Halic. 1, 77 p. 196 R., um den Göttern nicht irdische Leidenschaft zuschreiben zu müssen, die Heroen zu Söhnen der Dämonen, nicht der Götter, macht. Allein wir können in diesem Allen keinen Volksglauben, sondern lediglich Versuche sehn, die Existenz der Dämonen durch Hypothesen zu erklären. So viel wenigstens ist ganz sicher: je gewisser der Heros ursprünglich Mensch war und je fester zwischen Heroen und Dämonen allmählich unterschieden wird, um so weniger

kann der Dämon als ehemaliger Mensch betrachtet werden. Die reinen Dämonen, welche nicht dienende Begleiter höherer Gottheiten sind (Hes. Opp. 252 nimmt ihrer in runder Bezeichnung unendlicher Vielheit drei Myriaden an), haben keine Namen und, wo sie nicht mit den Heroen identificirt oder vereinigt werden, auch keinen Kultus; vgl. Ukert p. 168 mit Gerh. p. 255. Beides schliesst die Vorstellung als seien sie ehemalige Menschen gewesen vollständig aus. Denn wenn Menschen zu gottähnlicher Würde kommen, so behalten sie ihre Namen oder erhalten neue, und ihre Vergöttlichung besteht gerade darin, dass ihnen ein Kultus zu Theil wird. Endlich verbietet der Name *δαίμων*, mag er von *δαίειν* vertheilen oder von *δαῆναι* wissen abgeleitet werden, an einen sterblichen Ursprung des damit bezeichneten Wesens zu denken. Denn von Homer an und noch sehr lange nach ihm sind die *δαίμονες* an vielen Stellen genau das was die *θεοί* sind; es liegt also zuviel Göttlichkeit in dem Wort, als dass es bei eintretender Unterscheidung von *θεός* für Wesen ursprünglich menschlicher Natur gebraucht werden könnte *). Aus vielen Zeugnissen nur einige: Hymn. Apoll. 11 sind *δαίμονες ἄλλοι* dem Apollon gegenüber die andern in Zeus' Saal versammelten Olympier; eben so braucht Pindar das Wort Olymp. 1, 35 und Aesch. Prom. 85. Bei demselben sind Choeph. 214 (210) *δαίμονες* dieselben, welche vorher v. 212 (208) *θεοί* genannt waren. Dasselbe Verhältniss ist zwischen Herod. 1, 87. *ἀλλὰ ταῦτα δαίμοσί κου φίλον ἦν οὕτω γενέσθαι*, und ib. 89. *ἐπεί τέ με θεοὶ δῶκαν δοῦλον σοι·* und wenn er 1, 210 sagt *ὁ δαίμων προέφαινε*, so heisst es dagegen 6, 27. *ταῦτα μέν σφι σημήϊα ὁ θεὸς προέδεξε.* Die Vertauschung geht so zu sagen in einem Odem vor 4, 79: *ἡμῖν γὰρ καταγελᾶτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε.* Die Entwicklung der Bedeutung nimmt, wie uns scheint, den weiteren Verlauf, dass gleichfalls

*) Bei Eurip. Rhes. 964 heisst der Held des Stückes als Heros nach dem Tode *ἀνθρωποδαίμων·* offenbar soll zwischen ursprünglich menschlichen Dämonen, das sind die Heroen, und übermenschlichen unterschieden werden.

von Homer an (Nitzsch zur Odyss. III p. 391) *δαίμων*, dem lateinischen numen entsprechend, das göttliche Wirken überhaupt, das Wirken einer höheren Macht bezeichnet, welche sich kund giebt, ohne gedacht zu werden in der Bestimmtheit einer nennbaren Person, z. B. Xen. Cyrop. 7, 5, 81. *ὁ δαίμων ἡμῖν ταῦτα συμπαρεσκεύακεν*, Isocr. 9, 25. *ὁ δαίμων ἔσχε πρόνοιαν*, wofür wir oft das Abstraktum *τὸ δαιμόνιον* lesen, während umgekehrt das Sokratische *δαιμόνιον* bei Xen. Apolog. 8 mit *οἱ θεοί* vertauscht wird, — dass ferner *ὁ δαίμων* als Schicksalsmacht (bei Arist. Plut. 7 sagt der Sclave Carion: *τοῦ σώματος γὰρ οὐκ ἐᾷ τὸν κύριον κρατεῖν ὁ δαίμων, ἀλλὰ τὸν ἐωνημένον*) übergeht in den Begriff der Wirkung dieser Macht, somit für Schicksal, Geschick steht, z. B. Eur. Alc. 578. *πῶς οὖν ἔκρυπτες τὸν παρόντα δαίμονα*; vgl. Lübker Soph. Th. I p. 16, dass weiter diese Schicksalsmacht und ihre Wirkung zusammengestellt werden in Ausdrücken wie *κατὰ δαίμονα καὶ κατὰ συντυχίαν*, *ὁ δαίμων καὶ ἡ τύχη*, Aristoph. Av. 544, Lys. 13, 63, Demosth. Symm. 36, Coron. 303, Olympiod. 24, Aeschin. 3, 115. 157, dass endlich *δαίμων* nicht selten geradezu für unser Zufall steht; z. B. Pausan. 9, 21, 3 sagt von dem Thier *Ἄλκη*, *ὅτι θηρίων ὧν ἴσμεν μόνην ἀνιχνεῦσαι καὶ προιδεῖν οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ· σταλεῖσι δὲ ἐς ἄγραν ἄλλων καὶ τήνδε ἐς χεῖρά ποτε δαίμων ἄγει·* vgl. 10, 29, 3. *τὴν δὲ Ἀριάδνην ἢ κατά τινα ἐπιτυχὼν δαίμονα ἢ καὶ ἐπίτηδες αὐτὴν λοχήσας ἀφείλετο Θησέα ἐπιπλεύσας Διόνυσος.* Mit dieser Entwicklung des Begriffes *δαίμων*, in welcher die Vorstellung eines göttlich waltenden, jedoch nicht persönlich bestimmten numen als Grundlage durchherrscht, ist noch nichts gegeben, was zur Aufstellung einer von den Göttern unterschiedenen Klasse gottähnlicher Wesen, welche bei Hesiod sich findet, hätte hinführen können. Allein es ist von Lübker Soph. Theol. I p. 15 sehr richtig bemerkt worden, dass der *δαίμων*, als Schicksalsmacht natürlich, mit dem einzelnen Menschen in eine so ganz enge Verbindung tritt, dass er nicht mehr die schicksalfügende Macht der Gottheit im Allgemeinen, sondern die das Geschick des Einzelnen bedingende Macht, mit einem Worte dasjenige bezeichnet, was man den guten oder bösen Genius des Menschen nennt. Von diesem Personaldämon, wie ihn Gerhard p. 259 n. 34

nennt, finden sich Spuren bei Pindar, z. B. Olymp. 13, 28. *Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον, Ζεῦ*, keine sicheren bei Aeschylus und Sophokles, dagegen vielfältige bei Euripides*) und den Späteren. Eur. Androm. 98. *πάρεστι-στένειν πόλιν πατρῴαν τὸν θανόντα θ' Ἕκτορα στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον', ᾧ συνεζύγην·* Suppl. 592. *ἐγὼ γαρ δαίμονος τοῦ 'μοῦ μέτα στρατηλατήσω*, sagt Theseus, nachdem er sich die Gemeinschaft mit den *τύχαις* Adrasts verbeten hat. Im Jon sagt der Held des Stückes v. 1375. *ἀνώνυμος ἐν θεοῦ μελάθροις* (im Delphischen Tempel) *εἶχον οἰκέτην βίον. Τὰ τοῦ θεοῦ μὲν χρηστά, τοῦ δὲ δαίμονος βαρέα*, der Gott Apollon war gut gegen mich, mein Dämon aber hart, indem ich schon als Kind der Mutterliebe entbehren musste. Vgl. Fr. 898. *οὐ χρὴ ποτ' ὀρθαῖς ἐν τύχαις βεβηκότα ἕξειν τὸν αὐτὸν δαίμον' εἰσαεὶ δοκεῖν. Ὁ γὰρ θεός πως, εἰ θεόν σφε χρὴ καλεῖν, κάμνει ξυνὼν τὰ πολλὰ τοῖς αὐτοῖς ἀεί*, eine besonders ausdrucksvolle Stelle zum Erweis des objektiven, sodann gottähnlichen, jedoch nicht vollgöttlichen, endlich die Form des Wechselgeschicks abspiegelnden Natur des Personaldämon. Wie sich dieser im *δαίμων γενέθλιος, ἑστιοῦχος*, kurz im Genius der Familie darstellt (als solcher kommt er bei Aeschylus, aber als Sündengeist derselben vor, als *δαίμων γέννας*, der auch *ἀλάστωρ* heisst, Agam. 1477, 1445 H.), hat Gerhard nachgewiesen p. 241. 258.

11. Aber selbst mit diesen Personal- und Geschlechtsdämonen haben wir uns jenen Hesiodeischen Dämonen erst genähert, aber sie noch nicht erreicht. Dazu bedarf es noch eines weiteren Schritts. Nämlich von den Göttern abgezweigt und nicht menschlichen Ursprungs sind die *δαίμονες πρόπολοι* oder, wie Plat. Legg. VIII p. 848 D sagt, *οἱ ἑπόμενοι θεοῖς δαίμονες*, die dienenden Gottheiten **), in welchen sich

*) In den Phoen. 1655, wo Antigone von Polynices sagt: *ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα*, ist dieser *δαίμων* geradezu das Ich, das persönliche Selbst des Menschen; denn Antigone meint: hat P. auch am Vaterlande gefrevelt, so hat er dafür auch seine Person dem Geschick zum Opfer gebracht.

**) Vgl. Ukert l. c. p. 159 n. 133, Gerhard p. 243, 261 n. 47, Braun Götterlehre p. 45.

Eigenschaften, Wirksamkeiten einer Hauptgottheit persönlich darstellen und zu dieser äusserlich gesellen. So ist *Ἀλάθεια* eine Tochter des Zeus Pind. Olymp. 11, 4, *Ὅρκος*, der Eidschwur, sein Sohn, Soph. OC. 1748 (1767); der jüngste Zeussohn ist *Καιρός*, Paus. 5, 14, 7. Die *Ἀγγελία* ist Hermes' Tochter, Pind. Ol. 8, 82. *Αἰδώς*, die fromme Scheu vor dem Unglück, die Barmherzigkeit, ist *Ζηνὶ σύνθακος θρόνων*, Soph. OC. 1262 (1267), die *Δίκη* ib. 1377 (1382) *ξύνεδρος Ζηνός*· vgl. Pseudodem. Aristog. 1, 11. *τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς ἡμῖν καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν.* Dies ist die oben aus Hesiod erwähnte dienende Leistung der Dämonen, wie sie Plutarch auffasst Defect. orac. 13: *μήτ' αὖ πάλιν τὸν θεὸν ἐν τούτοις* (d. i. *τελεταῖς καὶ ὀργιασμοῖς*) *ἀναστρέφεσθαι καὶ παρεῖναι καὶ συμπραγματεύεσθαι δοξάζωμεν, ἀλλ' οἷς δίκαιόν ἐστι ταῦτα λειτουργοῖς θεῶν ἀνατιθέντες, ὥςπερ ὑπηρέταις καὶ γραμματεῦσι, δαίμονας νομίζωμεν, ἐπισκόπους θεῶν ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς· ἄλλους δὲ τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν περιπολεῖν· τοὺς δὲ πάνυ σεμνῶς ὁ Ἡσίοδος ἁγνοὺς προςεῖπε πλουτοδότας.* Je menschlicher die Götter aufgefasst wurden, um so weniger brauchte es solcher Dämonen; je mehr die Götter hinter die Wolken zurücktreten, um so mehr tritt das vermittelnde Wesen der Dämonen hervor *). Ausgebildet bis zum Dualismus guter und böser Geister hat sich diese Lehre wohl nach Hesiod durch orientalischen Einfluss, wie denn Plut. l. c. in Zweifel ist, ob er ihre Entstehung von den Magiern und Zoroaster oder von Orpheus und den Thraciern oder aus Aegypten herleiten soll, während Herodot den Heroen ägyptischen Ursprung ausdrücklich abspricht, 2, 50. Die erste Spur dieser Unter-

*) Ueber den sehr ausgedehnten Gebrauch, den Plutarch besonders in der Schrift de defectu oraculorum von der Dämonenlehre macht, namentlich auch um die Götter der ihnen Schuld gegebenen Laster zu entledigen, dessen Entwicklung aber nicht in unsere Periode gehört, vergleiche man Seibert de apologetica Plutarchi Chaeronensis theologia, Marburg 1854, p. 74 ff.

scheidung findet sich jedoch nicht erst, wie Plut. l. c. 17 p. 419 A zu glauben scheint, bei Empedokles, sondern bei den um mehrere Menschenalter früheren Phocylides fr. 17 B. ἀλλ' ἄρα δαίμονές εἰσιν ἐπ' ἀνδράσιν ἄλλοτε ἄλλοι, οἱ μὲν ἐπερχομένου κακοῦ ἀνέρας ἐκλύσασθαι —; aus Clemens Strom. V, 725 Pott., der dies Fragment bewahrt hat, erhellt, dass weiterhin von φαύλοις δαίμοσι die Rede war *). Indessen liegt schon von Homer an in dem Wort eine Neigung, diejenige dunkle Macht zu bezeichnen, welche ins menschliche Leben verderblich eingreift. Denn wenn auch δαίμων nach Lobeck zu Soph. Aj. 244 nicht schlechtweg malus genius bedeutet, so giebt es doch Stellen genug, wo es auch ohne einen Zusatz von κακὸς oder ἕτερος im bösen Sinne steht. Aesch. Pers. 345 (340). ἀλλ' ὧδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν· Herod. 5, 87. τὸ δαιμόνιον διαφθείρει τὸ Ἀττικὸν στρατόπεδον· Aesch. Ag. 1174 (1133). καί τίς σε κακοφρονεῖν τίθησι δαίμων ὑπερβαρὴς ἐμπιτνῶν· Soph. Aj. 496 (504). κἀμὲ μὲν δαίμων ἐλᾷ· ib. 526 (534). πρέπον γε τἂν ἦν δαίμονος τοὐμοῦ τόδε. Hieher gehören auch die bekannten Stellen Demosth. Phil. 3, 54. πολλάκις γὰρ ἔμοιγ' ἐπελήλυθε καὶ τοῦτο φοβεῖσθαι, μή τι δαιμόνιον τὰ πράγματα ἐλαύνῃ· Aesch. Ctesiph. 117. ἴσως δὲ καὶ δαιμονίου τινὸς ἐξαμαρτάνειν προαγομένου. Besonders deutlich sagt Dinarch. 1, 30. καὶ τοιούτῳ φίλῳ Δημοσθένει ἐχρήσατο, ὥστε δαίμονα αὑτῷ τοῦτον καὶ τῶν γεγενημένων συμφορῶν ἡγεμόνα νομίσαι προσελθεῖν. Auch tritt diese zum Schlimmen gewendete Bedeutung in dem Adjektivum δαιμόνιος hervor, wenn es so viel ist als bethört, z. B. Herod. 4, 126; 7, 48; 8, 84; Aesch. Ctesiph. 133. οἱ Θηβαῖοι — τὴν ἀφροσύνην καὶ τὴν θεοβλάβειαν οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι. Und eben dahin deutet die absichtlich unterscheidende Benennung ἀγαθὸς δαίμων **),

*) Auf die in den sogenannten Prooemien der Gesetze des Zaleucus und Charondas (?) vorkommende Unterscheidung (Ukert p. 143) ist nichts zu geben, da dies unächte Machwerke viel späterer Zeit sind. Sie stehn Stob. Tit. 44, 20. 40.

**) Ueber den Agathodaemon vgl. Gerhard's Abhandlung in den Schriften der Berliner Akademie 1847 und seinen oben citirten Aufsatz p. 218 ff. und p. 266.

z. B. Arist. Vesp. 525, Pac. 300, wo der Scholiast zu vergleichen, während umgekehrt Ausdrücke wie *βαρυδαιμονία* bei Antiph. Tetral. 1, 2, 3, *κακοδαιμονία* bei Xen. Memor. 1, 6, 3 für ursprüngliche Indifferenz des Simplex sprechen. Wir wollen auch nur sagen, dass, indem *δαίμων* die dunkle und doch unerbittliche Gewalt des Schicksals bezeichnet (Lys 2, 78. *ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος*), die Vorstellung des Bedrohlichen, Furchtbaren sich wie von selbst daran knüpfte, auch ehe noch jener Dualismus von guten und bösen Dämonen in die griechische Weltanschauung eingedrungen war *). Rein allegorisch ist es endlich, wenn von Theogn. 638 weltbeherrschende Mächte, wie *ἐλπὶς* und *κίνδυνος*, *δαίμονες* genannt werden; dieselben heissen auch *θεοί*, ib. 1135 ff.

12. Nach Ausscheidung der Mittelnaturen, welche durch die Viertheiligkeit aller vernunftbegabten Wesen gegeben sind, der Heroen und der mit diesen engverknüpften Manen, sodann der Dämonen, ist uns die Götterwelt rein übrig geblieben, und wir suchen nun auch für deren Gliederung einen nicht von gelehrter Forschung sondern vom Volksglauben gebotenen Anhaltspunkt. Einen solchen finden wir Aesch. Prom. 88—92.

> ὦ δῖος αἰθὴρ καὶ ταχύπτεροι πνοαί,
> ποταμῶν δὲ πηγαί, ποντίων τε κυμάτων
> ἀνήριθμον γέλασμα, παμμῆτόρ τε γῆ,
> καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ,
> ἴδεσθέ μ' οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός.

Die Gottheiten, denen Prometheus hier sein Leiden klagt, sind die Naturgötter, die, über welche er klagt, die Olympier, d. i. die freien, die wenn auch ursprünglich doch nicht mehr im Volksglauben an Naturkörper gebundenen Götter. Ueberschauen wir zuerst die Naturgottheiten, so weit es nöthig ist nicht um das Wesen der Einzelnen mythologisch vollständig zu erörtern, sondern um uns in der Gliederung der Götterwelt zurecht zu finden.

---

*) Wahrscheinlich in Folge dieser Unterscheidung ist bei Plut. plac. philos. 1, 8 auch von bösartigen Heroen die Rede, zu welchen die vom Leibe getrennten Seelen schlechter Menschen den Stoff geben.

In den angeführten Versen ist eine Viertheilung der Naturgottheiten ausgedrückt nach den natürlichen Kategorieen von Luft, Wasser, Erde, Licht. Da die poetischen Gründe, welche Aeschylus zweifelsohne für diese Anordnung hatte, für uns wegfallen, so beginnen wir

1. mit der *Γῆ*, *Γαῖα*. Sie ist a. *παμμήτωρ*, *παμμήτειρα*· H. Hymn. 13. *μητὴρ πάντων τε θεῶν πάντων τ᾽ ἀνθρώπων*· vgl. oben Abschn. I, 45. Eine Vertiefung der gewöhnlichen Vorstellung hievon findet sich Aesch. Choeph. 127 (119). *γαῖα, ἣ τὰ πάντα τίκτεται θρέψασά τ᾽ αὖθις τῶνδε κῦμα* (i. e. *κύημα*) *λαμβάνει.* Sie ist eben desshalb b. *πάνδωρος*, H. Hom. 30, sodann auch c. *πρωτόμαντις*, Aesch. Eum. 1 ff., Prom. 210 (212). Die Dämpfe, welche die delphische Pythia begeistern, entsteigen der Erde; vgl. Cic. Divin. 1, 19, 38; 36, 79; 2, 57, 117. Prophetisches ist an der *Γῆ* schon wahrnehmbar in der Theogonie Hesiods; v. 463 erfährt Kronos im Voraus seinen Sturz von ihr; v. 626 räth sie dem Zeus, die hunderthändigen Riesen zu befreien, v. 884 den Olympiern, Zeus zum König zu wählen. Gerade dergleichen Rathschläge sind im Gebiete des menschlich-politischen Lebens von den Orakeln und insbesondere vom Delphischen erholt werden. Endlich ist sie d. Todtengottheit, indem sie die Todten in ihren Schooss aufnimmt. Daher sagt Orestes bei Aesch. Choeph. 489 (483). *ὦ γαῖ᾽, ἄνες μοι πατέρ᾽ ἐποπτεῦσαι μάχην.* Sie wird daher Pers. 628 (630) unter die *χθόνιοι δαίμονες* gerechnet, so dass ib. 218. 518 ihr und den Todten gemeinsame Opfer gebracht werden. Sie fliesst, jedoch nicht ursprünglich (Preller Dem. und Perseph. p. 34), zusammen mit *Δημήτηρ* (Eurip. Bacch. 275), welche gleichsam eine neue, der olympischen Götterwelt angepasste Verjüngung von ihr ist, ferner mit der phrygischen Göttermutter Cybele, H. Hymn. 13. Einen Kultus der *Γῆ* finden wir nicht selten (Prell. l. c. p. 32), unter Anderem bei Pindars Haus in Theben, Pyth. 3, 78; in Cyrene werden ihr auch Festspiele gefeiert; vgl. die Ausleger zu Pind. Pyth. 9, 102.

Während ihr die kosmogonische Mythe bei Hesiod und sonst den *Οὐρανός* zum Gemahl giebt, coordinirt ihr die unmittelbare Anschauung und der Kultus schon bei Homer Il. *γ*, 104 den *Ἥλιος*.

2. Ἥλιος wird mit Γῆ zusammen angerufen in der angeführten Stelle aus Prom. 90, ferner Agam. 508 (486). νῦν χαῖρε μὲν χθών, χαῖρε δ' ἡλίου φάος· Eurip. Hippol. 596. ὦ γαῖα μῆτερ ἡλίου τ' ἀναπτυχαί (Entfaltungen der Strahlen); Med. 741. ὄμνυ πέδον Γῆς πατέρα θ' Ἥλιον πατρὸς τοὐμοῦ· ib. 1240. ἰὼ Γᾶ τε καὶ παμφαὴς ἀκτὶς Ἁλίου. Aeschin. 3, 260. ὦ γῆ καὶ ἥλιε [13]). Die hauptsächlich hervortretende Seite seines Wesens ist, dass er als Sonne die Welt erleuchtet und als solche παντόπτης und somit der oft einzig mögliche Zeuge menschlicher Handlungen ist. Dass er später mit Apollon zusammenfloss, ist gewiss, wiewohl Plat. Legg. XII p. 945 E beide Gottheiten eben so sehr auseinanderhält als zusammenrückt: ξυνιέναι χρεὼν πᾶσαν τὴν πόλιν εἰς Ἡλίου κοινὸν καὶ Ἀπόλλωνος τέμενος, τῷ θεῷ ἀποφανούμενος ἄνδρας αὐτῶν τρεῖς κτλ. Für ursprüngliche Einheit beider Götter, die bekanntlich von Voss so heftig bestritten worden ist, entscheiden sich jetzt die bedeutendsten Auktoritäten, Hermann G. Alt. §. 5, 4 und Preller Mythol. I p. 151. So viel ist ausgemacht, dass diese Einheit vor Aeschylus, S. Th. 859 (836), jetzt nicht mehr nachweisbar ist.

Mit Helios verbinden wir seine Schwestern Σελήνη und Ἠώς, Hom. Hymn. 31, 6. Bei Homer ist erstere noch keine Gottheit (Nitzsch zu Od. IX p. 36); zuerst wird sie δῖα Σελ. genannt im Hymn. Herm. 99; bei Eurip. Phoen. 174 ist sie des Helios Tochter. Sie fliesst mit Artemis zusammen, Aesch. Fragm. 158. 177 Herm. An Selene-Artemis schliesst sich die dem Homer noch unbekannte Hecate an, deren Wesen wir uns nach den Forschungen Hermanns, Schoemanns und Prellers *) folgendermassen verdeutlichen. Sie ist zunächst die Fernwirkung des Mondes. Der Mond allein giebt Nachts den Strassen ein dämmerndes Licht und sichert dieselben; daher Ἑκάτη ἐνοδία, die Wegegöttin. Zu solchem Wegeschutze nimmt sie, nicht mehr als Mond sondern als Person gedacht, ihre Stellung auf den Kreuzwegen, nach Ovid. Fast. 1, 141.

---

*) Hermann G. A. §. 15, 14, Schoemann de Hecate Hesiodea Greifsw. 1851, Preller Mythol. I p. 199. 200. Vgl. auch die geistreiche, wiewohl über die griechische Volksanschauung hinausgreifende Darstellung Brauns p. 145 ff., sodann Rinck I p. 55 f.

ora vides Hecates in tres vergentia partes, servet ut in ternas compita secta vias. Mit den Kreuzwegen war aber von jeher die Vorstellung von allerlei Gespenstischem, Unheimlichem verbunden; daher ist die Göttin der Kreuzwege auch die des Spukes, und weil sich dieser am häufigsten an Gräber knüpft, die sich ohnediess oft an den Landstrassen fanden, auch die der Gräber (Prell. Dem. und Pers. p. 208). In solcher Eigenschaft wird sie *πρόπολος καὶ ὀπάων* Persephone's, als welche sie schon, freilich in anderer Vermittlung, im Hymn. Dem. 440 erscheint; ja bei Eurip. Jon 1054 fliesst sie mit Persephone völlig zusammen. Aber an die Fernwirkung des Monds knüpft sich auch die Vorstellung einer von ihm ausströmenden magischen Kraft; er hilft zu allem nächtlichen Zauber mit. Hekate, die Personifikation dieser Fernwirkung, wird daher auch Göttin aller Zauberei; Medea schwört bei ihr als ihrer Herrin und Helferin, Eurip. Med. 398. Der Zauber aber ist gewaltiger Wirkung fähig in allen Gebieten der Natur und des Lebens. Daher kann es nicht befremden, wenn sie in der berühmten Stelle Hesiod. Theog. 411—452 gepriesen wird als *μοῖραν ἔχουσα γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης· ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ὑπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς·* sie ist Helferin in Krieg und Wettkampf, vor Gericht, im Handel und Wandel, auf dem Meere, bei den Heerden; sie ist *κουροτρόφος* und hochgeehrt bei den Göttern und wird angerufen bei jedem Opfer. Freilich hat sie der Dichter dieser Stelle (denn dass er Hesiod war, ist zweifelhaft) alles spukhaften, gespenstischen Wesens entkleidet, auch ihrer Verbindung mit Persephone nicht gedacht, und hiedurch ist sie, wie Schoemann lehrt, zu einer Personifikation der überall hinreichenden göttlichen Fernwirkung überhaupt oder, wie man etwa sagen kann, zu einer Art von Weltfortuna geworden; da sie aber sonst überall mit Mond und Zauber und Spuk so enge zusammenhängt, und dieser Zusammenhang sich nicht begreifen lässt, wenn die in der Theogonie von ihr gegebene Vorstellung die ursprüngliche ist, so wird die Annahme wahrscheinlich, dass der Dichter dieser Stelle die Hekate des Volksglaubens und die überall wirkende Macht ihres Zaubers zwar gekannt und zur Grundlage seiner Anschauung gemacht, aber zugleich geläutert und verallgemeinert hat.

3. Jene Stelle aus dem Aeschyleischen Prometheus nennt ferner die Quellen der Flüsse und die Wellen des Meeres, und erinnert somit an die Fluss- und Meergottheiten, jedoch mit Ausschluss Poseidon's, der viel zu sehr freier Gott und Olympier ist, als dass er blos Repräsentant des Meeres sein oder dass ihn Prometheus als von den Olympiern, seinen Feinden, getrennt sich denken könnte. Denn obwohl Poseidon in seinem ganzen Wesen die Natur des Meeres darstellt, so fällt er doch mit demselben nicht zusammen. Bei Herod. 6, 76 schlachtet der Spartaner Cleomenes dem argivischen Fluss Erasinus ein Opfer und, als er keine günstigen Zeichen erhält, dem Meere, *τῇ θαλάσσῃ*, nicht dem Poseidon, einen Stier. In dem Verfahren des Xerxes gegen den Hellespont denken sich die Späteren eine Misshandlung Poseidons (Juvenal. X, 182); Herodot, indem er 7, 35 die Geschichte erzählt, gedenkt des Poseidon mit keinem Wort, sondern lässt im Gegentheil den Xerxes zum Hellespont sagen: *σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει, ὡς ἐόντι δολερῷ τε καὶ ἁλμυρῷ ποταμῷ.* Sodann ist Poseidon nicht blos Gott der salzigen Gewässer, sondern auch „der weiten Thalgründe und der Flüsse und Quellen und des daher entspriessenden Segens," Preller Myth. I. p. 365. Um die Aufzählung der Meergottheiten kann es uns nicht zu thun sein. Von den Flussgöttern bemerken wir, dass von ihrer sehr vielen ein Kultus erwähnt, und von Pausanias 8, 24, 6 berichtet wird, dass ihre Bilder von weissen, nur das des Nil als des Flusses der Aethiopen von schwarzen Steinen gefertigt werden, sodann, dass allgemeiner Repräsentant der süssen Binnengewässer und desshalb auch allgemein verehrt der Fluss Achelous ist. Vgl. mit Paus. 1, 41, 2 besonders Ephor. Fr. 27. *τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ποταμοῖς οἱ πλησιόχωροι μόνον θύουσι, τὸν δὲ Ἀχελῷον μόνον ἅπαντας ἀνθρώπους συμβέβηκε τιμᾶν, τοῦ Ἀχελώου τὴν ἰδίαν ἐπωνυμίαν ἐπὶ τὸ κοινὸν μεταφέροντος. — Τούτου δὲ ἀπορήματος οὐδὲν ἔχομεν αἰτιώτατον εἰπεῖν ἢ τοὺς ἐκ Δωδώνης χρησμούς· σχεδὸν γὰρ ἐφ' ἅπασιν αὐτοῖς προσάγειν ὁ θεὸς εἴωθεν Ἀχελῴῳ θύειν.*

4. Als die Gottheiten des Luftreiches treten vornehmlich die Winde hervor. Oft wird ein ihnen gewidmeter Kultus erwähnt, z. B. Herod. 7, 178, wo die Pythia den Del-

phiern in der von den Persern drohenden Gefahr empfiehlt *ἀνέμοισι εὔχεσθαι*, worauf den Winden ein Altar errichtet, geopfert und ein dauernder Kultus gestiftet wird. Als nach Xen. Anab. 4, 5, 4 den Griechen auf dem Marsche ein erstarrender Boreas entgegen bläst, räth ein *μάντις σφαγιάσασθαι τῷ ἀνέμῳ· καὶ σφαγιάζεται· καὶ πᾶσι δὴ περιφανῶς ἔδοξε λῆξαι τὸ χαλεπὸν τοῦ πνεύματος.* Nach Paus. 8, 36, 4 opfern die Megalopoliten dem Boreas alljährlich, und halten ihn nicht geringer als irgend einen Gott, weil er sie von Agis und den Lacedämoniern gerettet. Simonides von Ceos hat einen Hymnus *εἰς ἄνεμον* gedichtet (Bergk Fr. 24). Zu Bathos in Arkadien wird nach Paus. 8, 292 auch den *ἀστραπαῖς καὶ θυέλλαις καὶ βρονταῖς* geopfert.

12 b. Von diesen Naturgottheiten sind *Γαῖα* und *Ἥλιος* und *Ἑκάτη* nach Hesiod dem alten, nicht olympischen Göttergeschlechte angehörig, zählen aber nicht zu den gestürzten Titanen, was an sich unmöglich wäre, sondern fügen sich in Zeus' Weltordnung ein. Die *Γαῖα* oder *Χθών*, Prometheus' Mutter, geht mit ihrem Sohne zu Zeus über; Aesch. Prom. 216. *κράτιστα δή μοι τῶν παρεστώτων τότε ἐφαίνετ' εἶναι προςλαβόντα μητέρα ἑκόνθ' ἑκόντι Ζηνὶ συμπαραστατεῖν.* So steht auch Helios mit Zeus in engster Verbindung; er heisst Aesch. Suppl. 212 (199) *Ζηνὸς ὄρνις.* Aber Olympier werden diese Naturgötter nicht, da sie nicht zu den *νεωτέροις θεοῖς* gehören. Sie stehn hierin auf gleicher Stufe mit den Moiren und den Erinyen, den Naturgottheiten geistiger Art, welche vertreten und aufrecht halten, was von Göttern und Menschen unabhängig im Wesen der Dinge gleichsam naturrechtlich liegt und nicht auf gewollter und bewusster Satzung beruht, wie z. B. das Verhältniss des Kindes zur Mutter. Auch diese sind und namentlich die Erinyen in die Dienstbarkeit des Zeus getreten; deren Beruf ist zwar *μοιρόκραντος ἐκ θεῶν*, Eum. 392. 383, sie müssen sich aber gänzlich fern halten vom lichten Reiche de Zeus, ib. 350 (345 ff.). Ueber ihre und der Moiren Natur handeln wir in den Abschnitten von der Sünde und dem Schicksal, wo sie allein im Zusammenhange begriffen werden kann. Aber auch die übrigen Geburten ihrer Mutter *Νύξ* (Theog. 211 ff.) sind solche theils physische theils geistig-sittliche Naturmächte, welche innerhalb des Welt- und Menschenlebens herrschen und aus mehr

oder weniger anschaulichem Grunde dem Schoosse der Nacht entsprungen sind. Aber nur wenige derselben, wie *Θάνατος*, *Ὕπνος* und die *Ὄνειροι* und etwa die *Κῆρες*, sodann Nemesis, Eris treten in persönlicher Gestaltung hervor. Die andern z. B. Schlacht, Krieg, Mord u. s. w. gehören kaum mehr den allegorischen Gottheiten an, und sind Erzeugnisse der systematisirenden Poesie und nicht des Volksbewusstseins, somit auch keine Gottheiten des Kultus *).

13. Nunmehr sind uns nur die *θεοί* des höchsten Ranges, die mit Zeus eng verbundenen *Διογενεῖς θεοί* (Aesch. S. Th. 301. 283), die je nach ihrer *τιμή* mitherrschenden Glieder der jüngsten Dynastie noch übrig, die wenn auch ursprünglich Naturmächte doch aller Naturgebundenheit ledig sind und desshalb von uns die freien Gottheiten nicht pandämonistischer, sondern theistischer Weltanschauung genannt werden. Bevor wir deren Gliederung suchen, sind noch einige Punkte zu besprechen, welche deren Auffassung bedingen, nicht insofern sie Götter, sondern einzelne Götter sind. In das ursprünglich einfache Wesen des Einzelnen ist nämlich eine Vielheit von Unterscheidungen durch die *ἐπωνυμίαι* gekommen, welche bewirkt, dass man sich den einzelnen Gott nicht immer in seiner einfachen Wesenheit, sondern viel häufiger von einer besonderen Seite und Betrachtung aus denkt. Anschaulich wenn auch in komischer Weise stellt dieses Verhältniss Aristophanes dar im Plut. 1152—1164. Hermes will Hausgenosse des nunmehr reich gewordenen Chremylus werden, und fragt, ob er angenommen werde als *στροφαῖος*, als *ἐμπολαῖος*, als *δόλιος*, als *ἡγεμόνιος*, und will, als er in diesen Eigenschaften allen nicht ankommt, *ἐναγώνιος* werden, weil es dem Reichthume gezieme *ποιεῖν ἀγῶνας μουσικοὺς καὶ γυμνικούς*· worauf denn Carion der Sclave ruft: *ὡς ἀγαθόν ἐστ' ἐπωνυμίας πολλὰς ἔχειν· οὗτος γὰρ ἐξεύρηκεν αὑτῷ βιότιον.* Pausanias setzt voraus, dass jeder Gott namentlich als Tempelinhaber eine solche

*) Braun in seiner sinnigen Deutung jener dreizehn Geburten der Nacht p. 169 entwickelt nicht den mythologischen Inhalt des Volksbewusstseins sondern legt den Dichter aus. Vgl. Hermanns treffliche Bemerkungen über den Unterschied der Mythologie des Kultus und der Dichtersage in den G. Alt. §. 6, 6.

ἐπίκλησις habe, und bemerkt es ausdrücklich, wenn er keine namhaft machen kann, 2, 35, 2. Die Zahl dieser Namen ist daher ausserordentlich gross; vgl. Schubarts Index zu Pausanias und das Register zu Gerhards Mythologie. Auch unterscheidet Pausanias drei Gattungen solcher Beinamen, die poetischen, die landesüblichen und die allgemeinen; 7, 21, 3: *Ποσειδῶνι δέ, παρὲξ ἢ ὅσα ὀνόματα ποιηταῖς πεποιημένα ἐστὶν ἐς ἐπῶν κόσμον* (cf. 8, 35, 7) *καὶ ἰδίᾳ σφίσιν ἐπιχώρια ὄντα ἕκαστοι τίθενται, τοσαίδε ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῷ, Πελαγαῖος καὶ Ἀσφάλιός τε καὶ Ἵππιος.* Wie man sich die Entstehung dieser *ἐπωνυμίαι* zu denken hat, erhellt aus vielen Andeutungen. Nach Herod. 3, 142 will Mäandrius nach Polykrates Tode den Samiern die Freiheit zurückgeben, und gründet einen Altar des *Ζεὺς Ἐλευθέριος*. Paus. 4, 23, 5 erzählt: *Μάντικλος δὲ καὶ τὸ ἱερὸν Μεσσηνίοις τοῦ Ἡρακλέους ἐποίησε, καὶ ἔστιν ἐκτὸς τείχους ὁ θεὸς ἱδρυμένος, Ἡρακλῆς καλούμενος Μάντικλος, καθάπερ γε καὶ Ἄμμων ἐν Λιβύῃ καὶ ὁ ἐν Βαβυλῶνι Βῆλος ὁ μὲν ἀπὸ ἀνδρὸς Αἰγυπτίου Βήλου τοῦ Λιβύης ὄνομα ἔσχεν, Ἄμμων δὲ ἀπὸ τοῦ ἱδρυσαμένου ποιμένος.* Natürlich soll die Wesenseinheit des Gottes durch diese Hervorkehrung besonderer Seiten an ihm nicht beeinträchtigt werden; die Demeter, welche einen Tempel bei Platää hat, ist nach Herod. 9, 65 dieselbe wie die von Eleusis, und Xen. Sympos. 8, 9 sagt: *καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει.* Gleichwohl geräth durch die Namensvielheit der Gott in einen mythologischen Process, der aus der einen Gottheit verschiedene Götter herausentwickelt, wie z. B. erhellt aus der merkwürdigen Stelle bei Xen. Anab. 7, 8, 4. Xenophon hat auf seinem Zuge dem Zeus nicht selten geopfert, namentlich dem *Ζεὺς σωτήρ*, z. B. 4, 8, 25, insbesondere dem *Ζεὺς βασιλεύς*, 5, 9, 22; 7, 6, 44. Als er aber arm und mittellos in Lampsacus angekommen ist, sagt ihm der zu einem Apollon-Opfer von ihm beigezogene *μάντις Εὐκλείδης* aus Phlius: *ἐμπόδιος γάρ σοι* (am Erwerb) *ὁ Ζεὺς ὁ Μειλίχιός ἐστι· καὶ ἐπήρετο, εἰ ἤδη ποτὲ θύσειεν, ὥσπερ οἴκοι, ἔφη, εἰώθειν ἐγὼ ὑμῖν θύεσθαι καὶ ὁλοκαυτεῖν. Ὁ δ' οὐκ ἔφη ἐξ ὅτου ἀπεδήμησε τεθυκέναι τούτῳ τῷ θεῷ.* Dieser *Ζεὺς Μειλίχιος* ist somit ein ganz anderer Gott als der

Ζευς σωτήρ, und kann ungnädig sein, während dieser gnädig ist. Wozu dieser Process mythologisch geführt hat, kann hier nicht entwickelt werden.

14. Aber bei der Leichtigkeit einer dergestalt individualisirten und lokalisirten Fassung der Gottheit kann es nicht Wunder nehmen, dass die Götter sehr oft zu Landes- oder Lokalgottheiten werden. Ausser den *ἐπιχωρίοις δαίμοσι*, wie z. B. Sosipolis in Elis ist (Paus. 6, 20, 2), deren Kultus die Landes- oder Stadtgrenzen nicht überschreitet, werden auch die überall und allgemein verehrten Gottheiten*) als Schirmvögte und Hauptgötter des besonderen Landes gedacht, *θεοὶ πολισσοῦχοι χθονός* Aesch. S. Th. 109 (104), *θεοὶ πολῖται* ib. 253 (236), *θεοὶ γενέθλιοι πατρῴας γῆς* ib. 639 (620) *θεοὶ ἀστυνόμοι*, Agam. 88. Fragt man, wodurch sie Landesgötter geworden sind, so wird man nicht auf eine Wahl von Seiten der Menschen, auch nicht auf ein ursprüngliches Geburts- und Heimathsrecht der einzelnen Gottheit im einzelnen Lande, sondern auf eine von den Göttern selbst vollzogene Loostheilung gewiesen; Herod. 7, 53. *ἐπευξάμενοι τοῖσι θεοῖσι, τοὶ Περσίδα γῆν λελόγχασι·* Lyc. Leocr. 26. *Ἀθηνᾶ ὡς τὴν χώραν εἰληχυῖα·* Dinarch. 1, 64. *τοὺς ἄλλους θεοὺς οἳ τὴν πόλιν ἡμῶν εἰλήχασιν.* Nicht selten streiten sich auch die Götter um ein Land, und häufig ist hier Poseidon als Meerbeherrscher im Spiel **). Er streitet sich nicht nur mit Athene um Athen (und es ist von *μαρτυρίοις* die Rede, von Beglaubigungen des Rechts jeder streitenden Partei Landesgottheit zu werden, Paus. 1, 27, 2), sondern auch mit Helios um Corinth, id. 2, 1, 6, mit Here um Argos, 2, 15, 5; von Apollon tauscht er Calauria gegen Delphi ein, 2, 33, 2. Der Sinn dieser Vorstellung erhellt aus den Aeusserungen des Pausanias über Poseidon *Προσκλύστιος*, 2, 22, 5. Und diese Schirmherrschaft über das einzelne Land wird den einzelnen Göttern mit einer gewissen Ausschliesslichkeit zugemuthet und zugeschrieben, so dass die Meinung ist, ein Gott könne nicht Landesgott

---

*) Ueber die Beschränkung, welche dieses überall und allgemein erleidet, vgl. Herm. G. Alt. §. 6, 7.

**) Vgl. Gerhard I p. 27, 200, 207, 219, 253.

zweier Länder sein. Dies erhellt aus der Anrufung der thebanischen Stadtgötter Aesch. S. Th. 304 (286). *ποῖον δ' ἀμείψεσθε γαίας πέδον τᾶσδ, ἄρειον. ἐξαφέντες ἐχθροῖς τὰν βαθύχθον' αἶαν ὕδωρ τε Διρκαῖον, εὐτραφέστατον πωμάτων ὅσων ἵησιν Ποσειδᾶν ὁ γαιάοχος Τηθύος τε παῖδες;* Es wird somit den Göttern der Wechsel verargt, folglich ihre bisherige Stellung zu Theben als eine ausschliessliche gefasst.

15. Insofern aber diese Götter der theistischen Weltanschauung nicht einzelne, sondern eine Gesammtheit sind, theilen sie sich in *ὕπατοι* und *χθόνιοι*, Aesch. Ag. 89; nach den von Hermann in den G. Alt. §. 13, 5 angeführten Stellen ist eine weitere Unterscheidung von *χθονίοις* und *ὑποχθονίοις* einer späteren Zeit angehörig.

1. Die *χθόνιοι* ergeben sich der Hauptsache nach aus Aesch. Pers. 629 (631). *ἀλλά, χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί, Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ' ἐνέρων·* vgl. Soph. El. 110. *ὦ δῶμ' Ἀΐδου καὶ Περσεφόνης, ὦ χθόνι' Ἑρμῆ, κτλ.* — Von der *Γῆ*, dem Bergungsort des begrabenen Leibs wie der abgeschiedenen Seele, war schon oben die Rede. Hermes aber ist *χθόνιος*, sofern er und zwar nach Homer *ψυχοπομπός*, überhaupt aber Vermittler wird zwischen der oberen und unteren Welt; Aesch. Choeph. 165 (aber vor 124 gehörig, Herm. 115). *κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω (ἄρηξον), Ἑρμῆ χθόνιε.* — Hades aber oder Aides ist nach der obigen und vielen andern Stellen *βασιλεὺς ἐνέρων*, der Beherrscher der Unterwelt und sein Regiment ein Gegenbild des oberweltlichen. Denn von Homer an (Il. *ι*, 457 vergl. mit 569) ist er *Ζεὺς καταχθόνιος·* vgl. Hes. Theog. 767. *θεὸς χθόνιος*, Opp. 465. *Ζεὺς χθόνιος*, Aesch. Suppl. 230 (218). *Ζεὺς ἄλλος*. Als solcher übt er (in dieser Periode, noch nicht bei Homer) das Strafamt; Aesch. l. c. *κἀκεῖ (ἐν Ἅιδου) δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας·* Eum. 273 (270). *μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.* Vom *Θάνατος* aber wird er aufs bestimmteste unterschieden, Soph. OC. 1560 (1577) vgl. mit v. 1544 (1560); hiezu den Scholiasten und Welcker Trilogie p. 555, Preller Dem. p. 86. Dieser *Θάνατος* wird als ein *δαίμων πρόπολος* des Hades gedacht, der die Lebendigen tödtet und

seinem Gebieter zuführt, Eur. Alcest. 25. 884. Darum heisst er in der ersteren Stelle ἱερεὺς θανόντων, derjenige, der die Gestorbenen (nicht schlachtet, sondern) geschlachtet hat, der, wenn sie todt sind, als ihr Schlächter erkannt wird; daher denn auch die Benennung μελάμπεπλος ἄναξ νεκρῶν, die er Alc. 855 führt zum Unterschiede vom ἄναξ ἐνέρων, was Hades allein ist. Nur metonymische Redeweise ists, wenn Ἅιδης für Tod steht, z. B. Simon. Amorg. 1, 14, Erinna 5, 2 (Bergk). πένθιμε κρωσσέ (Graburne), ὅςτις ἔχεις Ἀΐδα τὰν ὀλίγαν σποδίαν, das Bisschen Asche, welches der Tod übrig gelassen. Einen Kultus hatte Hades blos bei den Eleern; Paus. 6, 25, 3. ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶσιν Ἅιδην Ἠλεῖοι κτλ.

Das Gegenbild des Ζεὺς καταχθόνιος ist die stygische Here (Prell. Dem. u. Pers. p. 126), genannt Persephone, gedacht als die im Reiche der Todten active Macht (Nitzsch zu Od. X p. 150, XI p. 223), somit gleichsam als das Organ, durch welches Hades seine Herrschaft ausübt. Noch bei Theogn. 704 erscheint sie als die Gebieterin in der Todtenwelt; Sisyphus der Aeolide ist aus dem Hades zurückgekehrt πείσας Περσεφόνην αἱμυλίοισι λόγοις, ἥτε βροτοῖς παρέχει λήθην, βλάπτουσα νόοιο. Vgl. Eur. Rhes. 955, wo die Muse sagt in Bezug auf den erschlagenen Rhesus: οὐκ εἶσι γαίας εἰς μελάγχειμον πέδον· τοσόνδε νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι, τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς, ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· auch Pind. Thren. 4 (110) und Aesch. Choeph. 490 (484) gehört hieher. Bei Homer ist sie zwar vermuthlich schon Zeus' und Demeter's Tochter (Od. λ, 217 vgl. mit Il. ξ, 326), aber durchaus noch nicht die von Hades geraubte liebliche Jungfrau der späteren Mythe. Diese konnte sie nicht eher werden, es konnte von jenem Raube nicht eher die Rede sein, als bis sie, was bei Homer noch nicht hervortritt, recht lebendig aufgefasst wird als Demeters Tochter, d. i. als das von der Getreidegöttin in die Erde gelegte Samenkorn, welches, bis es aufgeht, im Schoosse der Erde dem Gebiete der unterirdischen Welt angehört und in weiterer Bedeutung das Bild der im Winter geraubten, im Frühling wiederkehrenden Vegetation wird. Diese Auffassung des Wesens der Tochter zieht aber auch die Mutter mit in den Kreis der chthonischen Gottheiten herein. Sie

beide, ἡ μήτηρ καὶ ἡ κούρη (Herod. 8, 65), die zusammen den Namen Δέσποιναι, Πότνιαι, Σεμναί, τὼ Θεώ führen, sind ganz vorzugsweise die χθόνιαι θεαί· z. B. Her. 6, 134; 7, 153. Und umgekehrt wird der an sich sterile, ja Alles verschlingende Gott Hades durch seine Verbindung mit den fruchtspendenden Göttinnen zum Inhaber des in der Erde verschlossenen Reichthums, zu Pluton; vgl. Braun p. 250, vor Allen Preller Dem. u. Pers. p. 12. 191. Da sich aber in den Vorgängen des vegetativen Naturlebens, in der Saat, der Verwesung, dem neukeimenden Leben des Samenkorns, eine innige Verwandtschaft mit den letzten Dingen des Menschenlebens zeigt, dem Begräbniss, der Verwesung des Leibes, dem in den neuen Keimen sich vorbildenden Wiedererstehn aus dem Tode, so sind die beiden Göttinnen zu den Hauptmächten der eleusinischen Mysterien geworden, von denen auf das bestimmteste bezeugt wird, dass sie den Eingeweihten eine tröstlichere Aussicht ins jenseitige Leben geboten haben, als die Vorstellungen gewährten, die sich an die Homerische Anschauungsweise knüpfen. Hievon unten; hier bemerken wir noch, dass die Verbindung, in welcher Dionysus mit Demeter steht, auch diesen in die Gemeinschaft der chthonischen Gottheiten bringt, mit welchen er ohne Demeters Vermittlung nicht zusammentreten könnte.

16. Nunmehr sind uns 2. die ὕπατοι geblieben, welche zwar auch οὐράνιοι, bei Plat. Legg. VIII p. 828 C. im Gegensatze zu den χθονίοις, bei Aesch. Ag. 90 unter Modification der Bedeutung gegenüber den ἀγοραίοις, am häufigsten aber ὀλύμπιοι genannt werden und, wie schon oben bemerkt, die Heroen der höchsten Klasse, Dionysos und Herakles, unter sich begreifen.

Aus den Olympiern scheiden sich in unserer Periode die sogenannten zwölf Götter als die vornehmsten und, wie es scheint, allen Griechen gemeinsamen aus, sechs männliche und sechs weibliche, ohne dass, wie Petersen das Zwölfgöttersystem der Griechen Hamb. 1853 gezeigt hat, diese Zahl je gewechselt hat oder eine erhebliche Veränderung in den Personen eingetreten ist. Nach Schol. Apoll. Rhod. 2, 535 sind es folgende: Zeus und Here, Poseidon und Demeter, Apollon und Artemis, Ares und Aphrodite, Hermes und Athene, Hephästus und Hestia; ein dreiseitiger Altar, im hierati-

schen Stile gearbeitet, der jetzt im Louvre sich befindet und dessen Seiten Petersen hat abbilden lassen, giebt die Bilder der Zwölf fast ganz in derselben Ordnung und Paarung, nur dass Hephästus zur Athene, Hermes zur Hestia tritt. Die Unveränderlichkeit der Zwölfzahl steht durch die ältesten wie die jüngsten Zeugnisse, so wie dadurch fest, dass, wie Petersen p. 10 f. nachweist, mitunter von einem dreizehnten Gott die Rede ist, den eigener Uebermuth, wie bei Philipp von Macedonien, oder niederträchtige Schmeichelei, wie die des Demades gegen Alexander, den Zwölfen beizufügen unternimmt. Hiedurch ist auch die Unveränderlichkeit der zwölf Personen erwiesen, indem ohne diese die Beifügung einer dreizehnten unnöthig, vielmehr eine Substitution möglich wäre, eine Ehre, welche nach Diod. Sic. 4, 39 schon Herakles abgelehnt hat, als Zeus ihn unter die Zwölfzahl aufzunehmen beabsichtigte. Dieses allgemein anerkannte Zwölfgöttersystem ist dem Homer und Hesiod noch unbekannt*); die älteste Spur davon findet sich im Hymn. Mercur. 128, wo es von einem Opfer heisst, das Hermes selber darbringt: *ἔσχισε δώδεκα μοίρας κληροπαλεῖς· τέλεον δὲ γέρας προςέθηκεν ἑκάστῃ*, d. i. jedem der zwölf Theile, die er nach dem Loose gemacht, theilte er die volle Ehrengabe von Opferfleisch zu. Aber schon hier erscheint das System so sehr als geschlossen und fest, dass Hermes den Zwölfen opfert, ohne zu bedenken, dass er sich selbst hätte abziehen und das *γέρας* nur Elfen zutheilen sollen. Und so fest geschlossen blieb es bis in die spätesten Zeiten des Griechenthums, wie Petersen p. 24 ff. nachgewiesen hat. Lokalen Bedürfnissen angepasst erscheint ein anderes Zwölfgöttersystem in Olympia, (zuerst genannt bei Pind. Olymp. 11, 49, vgl. Ol. 5, 5 und hier die Scholien) „das Herakles mit den Olympischen Spielen und der Anlage des heiligen Hains am Hügel des Kronos gegründet haben soll." Vgl. Petersen

---

*) Der Götterkampf Il. *φ*, 385—514, offenbar ein der Ilias unorganisch eingefügter Bestandtheil, enthält auch nicht eine leise Hindeutung auf das Zwölfgöttersystem. Selbst wenn Athene doppelt gerechnet wird, als Gegnerin des Ares und der Aphrodite, stehen nur fünf gegen fünf.

p. 19, besonders in der Note 84 den Scholiasten zu Pind. Olymp. 5, 5. Dieses enthält Zeus und Poseidon, Here und Athene, Hermes und Apollon, die Chariten und Dionysos, Artemis und Alpheos, Kronos und Rhea. — Ueber den Ursprung und die Veranlassung des Systems sind die Untersuchungen noch nicht geschlossen. Man hat an politischen Ursprung gedacht, entweder aus einer Amphiktionie (Hüllmann bei Petersen p. 23), oder aus einer loseren Vereinigung hellenischer Stammgottheiten verschiedenen Ursprungs (Gerhard in den Abhandl. der Berliner Akademie 1840 p. 383); allein gegen Hüllmann bemerkt Petersen mit Recht, dass sich eine Amphiktionie nicht durch Zusammentragen verschiedener Götter, sondern zum Schutz des Heiligthums einer Gottheit bildet; gegen Gerhard, der in der Myth. I p. 149 die Auswahl späterhin auch der Künstlerlaune unterworfen zeigt, lässt sich sagen, dass in der nachhomerischen Zeit, in welcher das System sich gebildet haben muss, die in demselben vereinigten Götter längst nicht mehr vereinzelte Stammgötter verschiedenen Ursprungs, sondern die bereits allgemein verehrten Hauptgötter der Gesammtnation waren. Andere, wie Preller in den Verhandlungen der Jenaischen Philologenversammlung 1846, erklären sich die Zwölfzahl kalendarisch, ein Gebrauch, den Platon von ihr macht, Legg. V. p. 745 B, VI. p. 771 B, VIII. p. 828 B. Allein diese Anschauung Platons ist ihm allein eigen und findet in der volksthümlichen Auffassung des Systems nirgends eine Bestätigung. Dürfen wir vor dem Abschluss der Untersuchungen Petersens eine Vermuthung wagen, so scheint sich bei der immer wachsenden Zahl der Olympier das Bedürfniss herausgestellt zu haben, für den religiösen Glauben eine Auswahl der am höchsten und allgemeinsten verehrten Götter zu treffen, zumal da schon bei Homer ein Ausschuss der Götterwelt die *βουλή* des Götterkönigs bildet; vgl. Hom. Th. II, 16. Ob die Zwölfzahl nur ihrer allgemeinen Heiligkeit wegen oder mit bestimmter Rücksicht auf die zwölf Titanen der Theogonie gewählt ist (Hes. Th. 133—137), so dass vor Allem deren Zwölfzahl zu erklären wäre, lassen wir dahingestellt sein. Jedenfalls scheint uns mit jener Auswahl weniger ein Kultus- als ein doktrinelles Bedürfniss befriedigt worden zu sein; denn im Kultus

treten die Zwölfe doch im Ganzen nicht mächtig hervor. Die Auswahl selbst aber ist gewiss nicht willkürlich, sondern im bestimmtesten Hinblick auf die bereits hervorragendsten, für einen Göttercanon maassgebenden Kulte und, was wesentlich dasselbe ist, auf die der Zeusfamilie zunächst angehörigen olympischen Geschwister und Kinder getroffen worden. — Was endlich die praktische Bedeutung des Systemes betrifft, so läugnet Petersen p. 11, dass von Tempeln die Rede sei, die den zwölf Göttern gemeinsam und nur ihnen heilig gewesen; in den Tempeln, wie es scheine, seien sie nur als Beisitzer (*πάρεδροι*) der eigentlichen Tempelgottheit vorgekommen. Aber bei Paus. 8, 25, 3 heisst es doch ausdrücklich und ohne Variante: *ἔστι δὲ ἐν Θελπούσῃ ναὸς Ἀσκληπιοῦ καὶ θεῶν ἱερὸν τῶν δώδεκα*· dieses *ἱερὸν τῶν δώδεκα* kann doch unmöglich mit dem *ναὸς Ἀσκληπιοῦ* einerlei sein *). Dagegen findet sich nicht selten der Altar der zwölf Götter in Athen erwähnt, Herod. 2, 7; Thuc. 6, 54, 6, Lyc. Leocr. 93. Dieser bildet den Mittelpunkt des Markts; es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Aeschylus, indem er Ag. 90 den *οὐρανίοις θεοῖς* die *ἀγοραῖοι* gegenüberstellt, bei letzteren an die Zwölfe denkt, zumal wenn Petersens Vermuthung p. 13 gegründet ist, dass auf den Märkten aller bedeutenden Städte Griechenlands ein Altar der Zwölfe, als der den Verkehr fördernden und schirmenden Götter, vorauszusetzen sei. In Absicht auf die ihnen gewidmete Verehrung findet sich das Opfer (Her. 6, 108), die Berücksichtigung bei den Festchören an den Dionysien (Xenoph. Hipparch. 3, 2) und bei sonstigen Festaufzügen bezeugt (Petersen p. 17); auch wird bei ihnen, wiewohl sehr selten, geschworen, Aristoph. Eq. 235, Alciphr. 2, 3, 37; ob aber die Zuflucht, welche der zum Tode verurtheilte Redner Kallistratus nach Lyc. Leocr. 93 bei dem Altare der zwölf Götter sucht, mit Petersen ein Asylrecht desselben anzunehmen erlaubt, scheint mindestens zweifelhaft. Schliesslich bemerken

---

*) Petersen lässt not. 31, wo er die Stelle citirt, das entscheidende Wort *ἱερόν* aus. Ich finde nicht, dass es irgendwo beanstandet worden wäre. Ueber den Unterschied von *ναός* und *ἱερόν* vgl. die Ausleger zu Thuc. 4, 90, 2.

wir noch, dass das System, sobald es einmal aufgestellt war, in ältere, schon vorhandene Mythen hineingetragen wurde. Nicht nur wird Heroen der älteren Zeit, z. B. den Argonauten, dem Agamemnon, die Errichtung von Altären der zwölf Götter zugeschrieben (Petersen p. 13), sondern die spätere Mythe legt ihnen auch das Richteramt zwischen Poseidon und Athene im Streit um Athen (Apollod. 3, 14, 2), so wie zwischen Orest und den Eumeniden bei (Demosth. Aristocr. 66).

17. Aber weit wichtiger als das besprochene System ist die Gliederung der Götterwelt nach Familienbezügen. In diesen erscheint das Zusammenstehn der Hauptgottheiten recht eigentlich als ein Organismus, der von einem Punkt aus Dasein, Leben und Wirksamkeit empfängt. Als dieser Mittelpunkt stellt sich uns Zeus dar.

1. Nehmen wir zuerst Zeus und seine Gemahlin. Beide zusammen werden *βασιλεῖς* genannt, Aesch. Suppl. 297 (283), und Hera wird von den andern Göttern in gleichem Maasse wie der Gemahl geehrt, Hom. Hymn. 11 (12), 4. Statt der die Götterwelt zusammenfassenden Formel *Ζεὺς καὶ θεοί* findet sich auch die für Hera's Stellung bezeichnende *Ζεὺς καὶ Ἥρα καὶ οἱ σὺν τούτοις θεοί*, Xenoph. Apolog. 24. Kurz sie ist das weibliche Gegenbild des Gemahls; wie er Ursprung und Schirm aller Rechts- und Staatsverhältnisse ist, so ist sie, da der Staat ohne Ehe nicht gedacht werden kann, als *Ἥρα τελεία* die Ehegöttin; Schol. Pind. Nem. 10, 31. *Αἰσχύλος· Ἥρα τελεία, Ζηνὸς εὐναία δάμαρ* (Fr. Aesch. 319. 346 H.); *ἔστι γὰρ αὐτὴ γαμηλία καὶ ζυγία·* Muson. bei Stob. 67, 20. *θεοὶ ἐπιτροπεύουσι τὸν γάμον, καθὸ νομίζονται παρ' ἀνθρώποις, μεγάλοι· πρώτη μὲν Ἥρα, καὶ διὰ τοῦτο ζυγίαν αὐτὴν προσαγορεύομεν κτλ.* Ihre Ehe mit Zeus ist das Urbild aller Ehen; denn wenn Aesch. Eum. 214 (213) den Apollon zum Eumenidenchore will sagen lassen: die Ehe gilt dir nichts, so drückt er sich so aus: *ἦ κάρτ' ἄτιμα καὶ παρ' οὐδὲν ἠκέ σοι* (Herm.) *Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα*, d. i. Zeus und Hera's Treubund gilt dir nichts.

2. Nehmen wir Zeus und die Brüder. Die drei Haupttheile der Welt: Himmel, Meer und Unterwelt erhalten jeder seinen besonderen Regenten; von der Erde heisst es, dass

ihr Besitz gemeinschaftlich sei, Il. ο, 185—190. Aber schon bei Homer sehen wir, dass sich die Gleichstellung in eine Unterordnung der Brüder unter Zeus verwandelt, H. Th. II, 20. Mit andern Worten: Zeus herrscht in seinen Brüdern; diese Brüder sind eigentlich nur er. Denn Hades ist ja, wie wir oben §. 15 gesehn haben, *Ζεὺς καταχθόνιος*, und nach Paus. 2, 24, 5, wo zur Erklärung einer Zeusstatue mit drei Augen die so eben gegebene Ansicht ausgesprochen wird, hat Aeschylus auch den Herrscher im Meere (*τὸν ἐν θαλάσσῃ*) Zeus genannt; vgl. bei Herm. Fr. Aesch. 385 den Procl. zu Plat. Cratyl. c. 147 p. 88. *ὁ δὲ δεύτερος δυαδικῶς καλεῖται Ζεὺς ἐνάλιος καὶ Ποσειδῶν*, ferner dass letzterer vom Komödiendichter Machon bei Athen. 8 p. 337 c *Ζηνοποσειδῶν* genannt wird; siehe Gerhard I p. 213. Pausanias schliesst mit den Worten: *τρισὶν οὖν ὁρῶντα ἐποίησεν ὀφθαλμοῖς ὅστις δὴ ἦν ὁ ποιήσας, ἅτε ἐν ταῖς τρισὶ ταῖς λεγομέναις λήξεσιν* (sortibus vel partibus imperii) *ἄρχοντα τὸν αὐτὸν τοῦτον θεόν*. Eine Spur der Identität Poseidons mit Zeus findet sich auch darin, dass ebenfalls bei Aesch. Suppl. 816 (784) Zeus *γαιάοχος* heisst wie Poseidon. Wie Zeus auch Hand in Hand geht mit dem Poseidon *ἵππιος*, ist schon in der H. Th. II, 24 angedeutet worden; ja dass Poseidon „als Herr der verborgensten Erdenfeuchte des Tartaros Pförtner, des Lichtes Grenzgott, dem Hades nicht weniger als dem Zeus identisch ist," hat Gerhard l. c. wahrscheinlich gemacht.

3. Wir nehmen endlich Zeus und die Kinder. Hier ist vor Allem zu erwägen, dass diese was sie sind nicht durch sich selbst sind, sondern ihre Würden und Wirkungskreise von Zeus haben. Wie oben erwähnt, sagt Prometheus dem Zeus, wie er die göttlichen Würden vertheilen soll, d. i. der Menschengeist erfindet das Göttersystem. Aber in diesem Systeme wird Zeus eben gedacht als der ursprüngliche Inhaber dessen, was Beruf und Wesen des einzelnen Gottes ausmacht; sonst wäre er unvermögend, die einzelnen Götter mit den ihrem Beruf entsprechenden Fähigkeiten auszustatten. Im Allgemeinen heisst es bei Hesiod. Theog. 74: *εὖ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς·* ib. 885. *ὁ δὲ πάντων εὖ διεδάσσατο τιμάς*. Hiezu Alcman 51 Schn. 63 B. *ὅς Ϝέθεν πάλοις ἔπαλεν* (er verlooste,

theilte aus seine Loose) *δαίμονάς τ' ἐδάσσατο* (Bergk. *διανομάς*, und besorgte die Austheilung der Aemter). Vollständig Aesch. Prom. 229. *ὅπως τάχιστα τὸν πατρῷον ἐς θρόνον καθέζετ', εὐθὺς δαίμοσιν νέμει γέρα ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο ἀρχήν*, er gliederte, organisirte seine Herrschaft. Im Einzelnen wird erwähnt, dass Apollon seine Mantik, Aesch. Eum. 17, Athene ib. 850 (836) ihre Weisheit von ihm habe, dass Hermes nach Choeph. 1 *πατρῷ' ἐποπτεύει κράτη*, d. h., nach der wie uns dünkt noch nicht widerlegten Erklärung bei Arist. Ran. 1146, der ihm vom Vater anvertrauten Macht waltet. Wie Artemis als Tödterin der Frauen ihre Macht von Zeus bekommen (Il. φ, 483. *ἐπεί σε λέοντα γυναιξὶν Ζεὺς θῆκεν καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἥν κ' ἐθέλησθα*), so nicht minder Aphrodite; Theogn. 1386. *κυπρογενὲς Κυθέρεια δολοπλόκε, σοί τι περισσὸν Ζεὺς τόδε τιμήσας δῶρον ἔδωκεν ἔχειν· δαμνᾷς ἀνθρώπων πυκινὰς φρένας κτλ.* Auch von den Quellnymphen und Flüssen, welche die Menschen gross ziehen, heisst es Hes. Theog. 348. *ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσιν.*

Hält man diese beiden Thatsachen des griechischen Bewusstseins fest, erstlich, dass diese Gottheiten Kinder des Zeus und zum Theil solcher Göttinnen sind, welche ihn, wie Here, Dione, weiblich repräsentiren, zweitens, dass sie den Kern ihres Wesens von ihm haben, dass sie nichts sind als wozu er selber sie macht, so stellt sich als unläugbare Wahrheit heraus, dass die zur olympischen Götterwelt gehörigen Zeuskinder lediglich aus ihm herausgeborene Seiten seines eigenen Wesens sind, welche sich zu besonderen Persönlichkeiten verselbstständigt haben und gleichsam als Hypostasen von ihm gedacht werden. Diese Wahrheit wird noch deutlicher erhellen, wenn wir Apollon und Athene in ihrem Verhältniss zu Zeus näher ins Auge fassen.

18. Apollon. Ueber seine Stellung zu Zeus bei Homer vgl. H. Th. II, 22. Bei Aesch. Eum. 229 heisst es von ihm: *μέγας γὰρ ἔμπας παρὰ Διὸς θρόνοις λέγει*, und bei Soph. OR. 463 (470) ist er bewaffnet mit dem Blitze des Zeus. Im Homerischen Hymnus 131 erklärt sich der neugeborene Apollon sofort für den Propheten des Zeus: *χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.* So finden wir ihn bei Aesch. Eum. 19. *Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.*

Seine Sprüche sind auch die des Zeus; Eum. 713 (705). *χρησμοὺς τοὺς ἐμούς τε καὶ Διός·* vgl. Fragm. 79 (87). *ταῦτα γὰρ πατὴρ Ζεὺς ἐγκαθίει Λοξίᾳ θεσπίσματα*, besonders Eum. 616 (606). *οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις, οὐκ ἀνδρός, οὐ γυναικός, οὐ πόλεως πέρι, ὃ μὴ κελεύσαι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ.* Hiemit stimmt Soph. OR. 485 (499). *ἀλλ' ὁ μὲν οὖν Ζεὺς ὅ τ' Ἀπόλλων ξυνετοὶ καὶ τὰ βροτῶν εἰδότες*, ferner die Erzählung Xenophons Hist. gr. 4. 7, 2: Agesipolis, König von Lacedämon, geht nach Olympia und fragt bei Zeus an, ob er bei gewissen obwaltenden Verhältnissen die Argiver bekriegen dürfe. Auf Zeus' bejahende Antwort geht er um die gleiche Frage an Apollon zu stellen nach Delphi: *εἰ κἀκείνῳ δοκοίη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρί. Ὁ δὲ ἀπεκρίνατο*, schliesst Xenophon, *καὶ μάλα κατὰ ταὐτά.* — Der Vollzieher der Orakelsprüche ist freilich Zeus aus dessen Geiste sie stammen; Aesch. Pers. 740. *φεῦ, ταχεῖά γ' ἦλθε χρησμῶν πρᾶξις· εἰς δὲ παῖδ' ἐμὸν Ζεὺς ἐπέσκηψεν τελευτὴν θεσφάτων·* aber auch Apollon ist es; in den S. Th. 800 (781) steht er am siebenten Thore von Theben, *Οἰδίπου γένει κραίνων παλαιὰς Λαΐου δυςβουλίας.* Nun begreifen wir, warum er Staatenlenker und Stifter wird. *Μυχὸν ἀμφέπει μαντήϊον*, sagt Pind. Pyth. 5, 64; darum (*τῷ*), fährt der Dichter fort, hat er in Lacedämon, in Argos und der heiligen Pylos die tapferen Sprossen des Herakles und Aegimius angesiedelt. Nämlich in Zeus' Auftrag sagt er was geschehen soll und nimmt sich des Vollzuges an. In jener klassischen Stelle Pind. Pyth. 5, 59 ff. erscheint er auch als Heilgott, als Musengott und Geber des Gesangs, wodurch er ins Herz der Menschen Sinn für friedliche Gesetzlichkeit führt, *ἀπόλεμον ἀγαγὼν ἐς πραπίδας εὐνομίαν.* Somit wird er als der ordnende, durch Ordnung und Gesetz und Kunst veredelnde Gott gedacht. Wie er die Harmonie des Saitenspiels beherrscht, so schafft er auch als Prophet, als Organ des Zeus, als *θεράπων Διὸς* (Arist. Av. 516), harmonische Ordnung im politischen Leben Griechenlands. Er ist nach Eur. Androm. 1140. *ὁ τῶν δικαίων πᾶσιν ἀνθρώποις κριτής.*

19. Athene. Diese ist so sehr lediglich der zur Person gewordene Gedanke des Zeus, die personificirte Weisheit desselben, dass sie keiner Mutter entstammt (*ἀμάτωρ* Eur.

Phoen. 667), sondern lediglich gedacht wird als allein von ihm, aus seinem Haupte geboren. Diese Vorstellung findet sich zuerst wörtlich bei Hes. Theog. 886 ff. 924, besonders v. 896, wo sie vom Dichter genannt wird *ἶσον ἔχουσα πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν*. Hiezu vgl. Hymn. Athen. 28, 5, Aesch. Eum. 663 (655), Pind. Olymp. 7, 35; Fragm. Hymn. 10 Bgk. 5 Diss.; bei Pindar wird bereits des Beilschlages gedacht. Daher ist auch ihr Verhältniss zum Vater das innigste. Nach Pind. Fragm. inc. 123 B. 9 Diss. sitzt sie *δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς* zunächst dem gluthhauchenden Blitze; nach Aesch. Eum. 827 (812) weiss sie unter allen Göttern allein um die Schlüssel des Gemachs, in welchem der Blitz verschlossen liegt. Sie heisst mit Nachdruck *ἁ Διὸς ἄλκιμα θεός* Soph. Aj. 391 (401), *ἡ Διὸς γοργῶπις ἀδάματος θεά* ib. 443 (450), *Ζηνὸς ἡ δεινὴ θεός* ib. 926 (952); bei keinem Zeuskinde wird Zeus' Vaterschaft so geflissentlich hervorgehoben. Wie sie oft mit Zeus zusammen angerufen wird, wovon sogleich, so handelt sie auch in Verbindung mit ihm; Aesch. Ctesiph. 77. *ὡς οὐ παρὰ Χαριδήμου τὸ πρᾶγμα πεπυσμένος, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀθηνᾶς, οὓς μεθ' ἡμέραν ἐπιορκῶν νύκτωρ φησὶν ἑαυτῷ διαλέγεσθαι καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι προλέγειν·* so höhnisch dieser Satz in Aeschines' Munde klingt, so beweisend ist er für die Vorstellung, die der Volksglaube vom Verhältniss des Zeus und Athene's hat. Und dass wir uns in dieser Auffassung nicht täuschen, dafür giebt auch das spätere, über die Götter bereits reflektirende Alterthum Zeugniss, vom Horazischen proximos illi tamen occupavit Pallas honores, Carm. 1, 12, 20, bis zu Lactant. 1, 11 p. 76 Walch. Jupiter enim sine contubernio conjugis filiaeque coli non solet, und bis zu dem von Taylor bei Schäfer zu Pseudodem. Aristog. 1, 34 citirten Stoiker Phurnutus oder Cornutus, der die Bemerkung macht: *ἡ δ' Ἀθηνᾶ ἐστιν ἡ τοῦ Διὸς σύνεσις, ἡ αὐτὴ* (nämlich *τῷ Διΐ*) *οὖσα, ἡ ἐν αὐτῷ πρόνοια.*

20. Dieses innige Verhältniss Apollon's und Athene's zu Zeus spricht sich auch in der oft wiederkehrenden Gemeinschaft aus, in welcher die genannten bei Anrufungen, Schwüren u. dgl. mit unverkennbarer Bedeutsamkeit zusammen-

gestellt oder mit Opfern und in Tempeln verehrt werden. Erstlich Zeus und Apollon: Isae. 6, 61. *νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω·* Demosth. Polycl. 13. *μὰ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω·* Aesch. 1, 88. *νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω.* Die Genossen des politischen *γένος*, der Unterabtheilung der Phratrie, heissen *Ἀπόλλωνος πατρῴου καὶ Διὸς ἑρκείου γεννῆται*, Dem. Eubul. 67, Isae. 2, 1, wo der Scholiast zu vergleichen. Werden andere Götter hinzugefügt, so treten doch Zeus und Apollon zusammen; Arist. Eq. 941. *νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Δήμητρα*, gerade wie Dem. Callipp. 9; es müsste denn etwa der Satz eine andere Zusammenordnung dringend erheischen, z. B. Pseudod. Epist. 4, 2. *ταῦτα οἶδα καὶ τὸν Δία τὸν Δωδωναῖον καὶ τὴν Διώνην* (diese sind untrennbar) *καὶ τὸν Ἀπόλλω τὸν Πύθιον ἀεὶ λέγοντας ἐν ταῖς μαντείαις.* — Sodann Zeus und Athene. Gemeinsame Anrufungen finden wir z. B. Dinarch. 1, 36. *ὦ δέσποιν᾽ Ἀθηνᾶ καὶ Ζεῦ σῶτερ·* Verbindung im Schwur z. B. Arist. Pac. 218. *νὴ τὴν Ἀθηνᾶν, νὴ Δί᾽·* Opfer- und Tempelgemeinschaft, erstere z. B. Xen. Rep. Lac. 13, 2. *ὁ δὲ βασιλεὺς ἐκεῖ αὖ θύεται Διῒ καὶ Ἀθηνᾷ*, letztere z. B. Antiph. 6, 45. *ἐν αὐτῷ τῷ βουλευτηρίῳ Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας ἱερόν ἐστι·* Lyc. Leocr. 17. *τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς σωτείρας*, und öfter bei Pausanias, z. B. 7, 20, 2; 23, 7; 26, 3; 9, 34, 1. — Ueber die vollständigste und bedeutsamste Formel, über die Homerische Anrufung im Wunsche: *αἲ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον*, vgl. die H. Th. II, 23; in dieser Formel stellt der Grieche die für ihn höchsten und unter sich innigst verbundenen Gottheiten in eine das Heiligste vereinende Gemeinschaft zusammen. Sie findet sich auch bei Dem. Mid. 198. *νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἀθηνᾶν*, und mit Hinzunahme anderer Götter in poetischer Ausführung bei Soph. OC. 1080 (1085) ff., Arist. Thesm. 315. Und wie die Götterwelt oft zusammengefasst wird in dem Anruf *Ζεῦ καὶ θεοί*, z. B. Dem. Aristocr. 61, Lacrit. 40, so auch in den Formeln *ὦ πότνια Παλλὰς καὶ θεοί* Arist. Eccl. 476, und ib. Plut. 438. *ἄναξ Ἄπολλον καὶ θεοί*, ib. 854. *Ἄπολλον ἀποτρόπαιε καὶ θεοὶ φίλοι·* etwas ähnliches finde ich nur noch in dem komischen *ὦ Ποντοπόσειδον καὶ θεοὶ πρεσβυτικοί* ebenfalls im Plut. 1050.

21. Also Zeus ists im Grunde, der in der Gemahlin, in den Brüdern und in den Kindern wirkt, wie denn bei Aeschylus die Götter überhaupt und in ihrer Gesammtheit *Διογενεῖς* genannt werden, S. Th. 301 (283), Suppl. 630 (614), und Zeus selber Choeph. 784 (770) *πατὴρ θεῶν Ὀλυμπίων* heisst. Die numina derselben gehen alle von dem einen numen des Zeus aus und werden nur in Verbindung und Einheit mit ihm gedacht.

Zu voller Würdigung der Stellung des Götterköniges, die sich uns zunächst aus den Familienbeziehungen ergeben hat, nehme man noch folgende Anschauungen und Aussagen in Betracht:

1. das *Ζεὺς τρίτος* in Formeln wie bei Aesch. Choeph. 244 (241). *Κράτος δὲ καὶ Δίκη σὺν τῷ τρίτῳ πάντων μεγίστῳ Ζηνὶ συγγένοιτό σοι·* Suppl. 23—26. *ὦ πόλις, ὦ γῆ καὶ λευκὸν ὕδωρ, ὕπατοί τε θεοὶ καὶ βαθύτιμοι χθόνιοι θήκας κατέχοντες, καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος·* ferner Eum. 759 (751), wo wir lesen, dass Orestes gerettet ist *Παλλάδος καὶ Λοξίου ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτῆρος·* — in welchen Formeln Zeus offenbar als das abschliessend vollendende, alle sonstige Thätigkeit erst krönende, in letzter Instanz wirksame Wesen erscheint;

2. Aussagen und Gebete, wie bei Aesch. Suppl. 524 (507). *ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ·* und v. 592 (576) ff., wo er genannt wird der zeugende Vater, der König durch eigene Kraft (*αὐτόχειρ ἄναξ*), des Geschlechts uralter grosser Ahnherr, der allen Rath erfindende, Heil spendende Zeus; unter Niemandes Machtgebot sputet er sich, ist keinem Gewaltigeren unterthan, huldigt keiner Macht, die ober ihm thront. Wort und That ist Eines ihm, wenns gilt zu beeilen, was sein Rathschluss bringt *);

3. das Aeschyleische Fragment 295 (379). *Ζεύς ἐστιν*

*) Das *ὑπ' ἀρχᾶς οὔτινος θοάζων τὸ μεῖον κρεισσόνων κρατύνει* versteche ich nach einem bekannten Gräcismus so: *οὐ κρατύνει Ζεὺς τὸ μεῖον κρεισσόνων θοάζων ὑπ' ἀρχᾶς τινος·* sodann *οὔ τινος ἄνωθεν ἡμένου σέβει (τὸν ἄνω αὐτὸς ὤν) κάτω*, dies statt *οὐ σέβει αὐτὸς ὢν κάτω οὐδένα ἄνωθεν ἥμενον.*

αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον, in welcher Stelle der anscheinende Pantheismus durch das *καὶ ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον* wieder aufgehoben und in Zeus nicht blos das Moment der Immanenz sondern auch der Transscendenz anerkannt wird. Man wird demzufolge nicht umhin können zuzugestehn, dass die griechische Weltanschauung vornehmlich bei Aeschylus in der Ausbildung ihrer Vorstellungen von Zeus eine mächtige Neigung zum Monotheismus an den Tag legt.

22. Dieser Zug zum Monotheismus spricht sich auch in andern Erscheinungen aus.

1. Die Geschichtschreiber sämmtlich, auch diejenigen, welche das göttliche Walten in der Weltgeschichte gläubig anerkennen, führen entscheidende Thaten der Weltregierung niemals oder gewiss höchst selten *) auf eine namhaft gemachte einzelne Gottheit zurück. Nach ihrer Ausdrucksweise handelt in der Geschichte nicht Zeus, nicht Apollon oder Athene, sondern entweder *θεῶν τις*, auch *θεός*, oder *ὁ θεός*, *ὁ δαίμων*, *τὸ θεῖον*, *τὸ δαιμόνιον*, oder *οἱ θεοί*, zuweilen auch und in gleicher Bedeutung *θεοί*. Ein statistischer Nachweis wird diesen Satz erhärten. In Xenophons griechischer Geschichte kommen einzelne Götternamen dreissig und etliche Male, gewiss nicht über vierzig Male, aber immer nur bei Erwähnung eines Opfers, eines Tempels oder in ähnlicher Verbindung vor. Ein einziges Mal, in dem Streite des Agesilaus mit Leotychides über des letzteren rechtmässige Geburt, heisst es 3, 3, 2. *ἀλλ' ὁ Ποτειδὰν ὡς μάλα σευ ψευδομένω κατεμάνυσεν ἐκ τῶ θαλάμω ἐξελάσας σεισμῷ εἰς τὸ φανερὸν τὸν σὸν πατέρα*· aber in dieser Stelle spricht der Geschichtschreiber nicht selbst, sondern berichtet ein Gespräch. Wo er selbst redet oder eine Rede halten lässt, drückt er sich so aus: 6, 5, 41. *ὑμῖν δὲ νῦν ἐκ θεῶν τινος καιρὸς παραγεγένηται, ἐὰν δεομένοις βοηθή-*

*) Ich weiss für jetzt blos einen Spruch des Bakis bei Herod. 8, 77 anzuführen: *τότ' ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἦμαρ εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.* Die Theophanieen in den Schlachten und die Fälle, dass eine Gottheit ihren Tempel beschützt, sind der obigen Behauptung nicht entgegen.

σητε Λακεδαιμονίοις, κτήσασθαι τούτους εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον φίλους ἀπροφασίστους. Sodann 4, 4, 12. οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι οὐκ ἠπόρουν τίνα ἀποκτείνοιεν· ἔδωκε γὰρ τότε γε ὁ θεὸς αὐτοῖς ἔργον οἷον οὐδ' εὔξαντό ποτ' ἄν. Den Seesieg bei Aegospotami hat den Lacedämoniern ὁ θεός gegeben, 7, 1, 6, und ihr sonstiges Glück zu Lande nach ib. 9 ebenfalls ὁ θεός. Sie wollen 7, 4, 9, ehe sie auf Messene verzichten, lieber πράσσειν ὅτι ἂν τῷ θεῷ φίλον ᾖ. Und in Bezug auf den Ausgang der Schlacht bei Mantinea wird 7, 5, 26 gesagt: ὁ δὲ θεὸς οὕτως ἐποίησεν, ὥστε ἀμφότεροι μὲν τρόπαιον ὡς νενικηκότες ἐστήσαντο, τοὺς δὲ ἱσταμένους οὐδέτεροι ἐκώλυον. Die Schranke des thebanischen Siegs in dieser Schlacht war nach 7, 5, 13 ὑπὸ τοῦ θείου gezogen, und die Schlacht bei Leuktra wurde nach 6, 4, 3 herbeigeführt, weil ἤδη ὡς ἔοικε το δαιμόνιον ἦγεν. Dagegen φαίνουσιν οἱ θεοὶ ἐπιβουλὴν bei Gelegenheit eines Opfers, 3, 3, 4, vgl. 6, 4, 7 und 7, 2, 20. ἀνακοίνωσαι τοῖς θεοῖς θυόμενος. Und nach 7, 1, 5 ist den Athenern ihr Glück zur See ἀπὸ τῶν θεῶν verliehen. Θεοί steht 5, 4, 1 für οἱ θεοί in einem allgemeinen Satze, ὡς θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιούντων ἀμελοῦσι, ingleichen auch 6, 3, 6. εἰ δὲ ἄρα ἐκ θεῶν πεπρωμένον ἐστὶ πολέμους ἐν ἀνθρώποις γίγνεσθαι.

2. Es wird aber auch in merkwürdigem Wechsel der monotheistisch geformte Ausdruck der polytheistischen Redeweise gleichgestellt und umgekehrt *). Xen. Oecon. 8, 16. ἀπειλεῖ γὰρ ὁ θεὸς καὶ κολάζει τοὺς βλάκας. Ἐὰν δὲ μόνον μὴ ἀπολέσῃ τοὺς μὴ ἁμαρτάνοντας, πάνυ ἀγαπητόν· ἐὰν δὲ καὶ πάνυ καλῶς ὑπηρετοῦντας σώζῃ, πολλὴ χάρις, ἔφη, τοῖς θεοῖς. Hieraus erklärt sich die von den Auslegern beanstandete Stelle Thuc. 7, 77, 4. καὶ ἡμᾶς εἰκὸς νῦν τά τε ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐλπίζειν ἠπιώτερα ἕξειν· οἴκτου γὰρ ἀπ' αὐτῶν ἀξιώτεροι ἤδη ἐσμὲν ἢ φθόνου κτλ. Man betrachte ferner folgende Dichterstellen: Aesch. Pers. 740. ἐς δὲ παῖδ' ἐμὸν Ζεὺς ἐπέσκηψεν τελευτὴν

*) Eine sorgfältige Auseinandersetzung für Hesiods ἔργα bei Lilié: Hesiodeische Anschauungsweise in den W. u. T. NJbb. 1850 Suppl. XVI. Hft 3 p. 326.

θεσφάτων· ἐγὼ δέ που διὰ μακροῦ χρόνου τάδ' ηὖχουν ἐκτελευτήσειν θεούς. Theogn. 381. *οὐδέ τι κεκριμένον πρὸς δαίμονός ἐστι βροτοῖσιν, οὐδ' ὁδὸν ἥν τις ἰὼν ἀθανάτοισιν ἅδοι.* Simon. Amorg. 7, 1. *χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον* — v. 7. *τὴν δ' ἐξ ἀλιτρῆς θεὸς ἔθηκ' ἀλώπεκος κτλ.*, aber v. 21. *τὴν δὲ πλάσαντες γηΐνην Ὀλύμπιοι ἔδωκαν ἀνδρὶ πηρόν.* Und endlich tritt vv. 93. 96. 115 *Ζεύς* als Subjekt an die Stelle von *θεός* und *Ὀλύμπιοι.* Genau dasselbe finden wir Pind. Pyth. 5, 109—115 Boeckh. 125—131 Bergk. Es heisst von Arcesilas dem Cyrenäer zuerst: *Θεός τέ οἱ τοννῦν τε πρόφρων τελεῖ δύνασιν,*

sodann: *καὶ τὸ λοιπὸν ὄπισθε, Κρονίδαι μάκαρες,*
διδοῖτ' ἐπ' ἔργοισιν ἀμφί τε βουλαῖς
ἔχειν, μὴ φθινοπωρὶς ἀνέμων
χειμερία καταπνοὰ δαμαλίζοι χρόνον·

endlich: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ*
δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.

In beiden Stellen gehn die Dichter vom Abstraktum *θεός* über zur concreten Vielheit, *Ὀλύμπιοι*, *Κρονίδαι*, und sammeln diese Vielheit wieder in der concreten Einheit des *Ζεύς*, und sie meinen in diesen drei Redeformen ein und dasselbe.

22. Aber eben aus diesem Wechsel der monotheistischen und polytheistischen Ausdrucksweise geht zur Genüge hervor, dass die monotheistische Richtung eine fast unbewusste, naive, ein dunkler Trieb ist, ein Licht, das in die Finsterniss scheint, aber von dieser nicht begriffen wird. Das religiöse Bewusstsein — das ist das Hauptergebniss, das sich aus unserer Betrachtung der Gliederung in der Götterwelt herausstellt — dieses lässt zwar einerseits die Götterwelt in Zeus zusammen- und so zu sagen aufgehn, kann sich aber andererseits auch der Vielheit göttlicher Gestalten nicht entschlagen, die ihm zuerst die Natur dargeboten hat. Desshalb dürfen wir sagen: gleichwie zur Gestaltung der Götterwelt im Allgemeinen die pandämonistische und die theistische Weltanschauung zusammengewirkt hat, so hat insbesondere wiederum innerhalb der theistischen eine polytheistische und monotheistische Richtung gearbeitet. Keine dieser beiden Richtungen siegt; wenn die eine bestrebt ist in Zeus Alles zu einigen, so wirkt die andere trennend

und vereinzelnd. Erst der Philosophie war es in Platon vorbehalten, in der Ausbildung der monotheistischen Richtung wunderbar vorzuschreiten; aber sie war unvermögend hierin auf den Volksglauben irgendwie bildend und belehrend einzuwirken. Als in den herrlichen Werken der bildenden Kunst die Gottheiten jede nach ihrer besonderen Weise dem Auge sich gleichsam leibhaftig darstellten, würde der Polytheismus durch die tägliche Anschauung in den Gemüthern mit Macht befestigt. In welcher Art freilich das gemeine Volksbewusstsein am Ende auch reagirt hat gegen die Götter von Stein und Erz, wie es aber mit dieser Reaction nicht aufwärts sondern abwärts gegangen ist, das haben wir bereits im ersten Abschnitt gesehn.

Dritter Abschnitt.

Die Götter und die unpersönlichen Gewalten.

Μοῖρα. Τύχη.

1. Limburg Brouwer II, 6 p. 39 nimmt, um das Wesen der *Μοῖρα* zu erklären, seine Zuflucht zu der Neigung des Menschen, über die unglücklichen Folgen eigener Verschuldung dadurch hinwegzukommen, dass man diese der Nothwendigkeit zuschreibt [14]). Vor ihm hatte Benj. Constant de la religion Bd. III p. 358 die Vorstellung vom Fatum als eine Art von Expediens betrachtet, mit welchem die Götter von den Menschen entschuldigt werden, wenn ihnen jene ihre Bitten nicht gewähren oder ein Versprechen nicht halten. Wir finden uns durch die Aussagen der griechischen Schriftsteller berechtigt, einer tieferen Quelle nachzuforschen, aus der die Vorstellung der *Μοῖρα* entsprungen sein kann, ohne dass wir läugnen wollen, dieselbe sei von den Griechen zuweilen in der von Brouwer und Constant angenommenen Weise benützt worden.

Obwohl der monotheistische Zug in der griechischen Religion die Götterwelt in Zeus auf eine Weise gipfeln lässt, dass es scheint, als wolle er derselben in diesem Gott einen vollständigen Abschluss verschaffen, so geschieht es doch hinwiederum kraft der im Volksbewusstsein vorherrschenden polytheistischen Richtung, dass Zeus als ein Einzelner unter Vielen und keineswegs als etwas Unbedingtes, als eine vollkommen oberherrliche absolute Macht erscheint. Da nun aber der Mensch in unserer Periode so wenig als in der homerischen die Welt atomistisch auseinander fallen lässt, sondern sich gedrungen sieht, in seinem Geiste dem Ganzen einen Halt, eine Einheit, dem Weltwesen ein Haupt zu geben und hiedurch alles was geschieht auf einen höchsten wahrhaft absoluten Willen zurückzuführen, so nimmt er aus der homerischen Weltanschauung in diese Periode den Glauben an die Moira mit herüber.

Aber die Moira findet er bei Homer nicht als Person vor; es ist dem Alterthum überhaupt nicht gegeben, das Absolute als solches und ohne Beeinträchtigung seines Wesens als Person zu fassen. Somit steht der persönlichen, jedoch nicht absoluten Macht des Zeus eine unpersönliche, jedoch absolute Macht gegenüber, der lichten, fassbaren Herrlichkeit eines persönlichen Götterkönigs die dunkle, gestaltlose Starrheit eines unpersönlichen Schicksals. Und doch ist jener monotheistische Zug im Menschengeiste mächtig genug, auch für Zeus, wie wir gesehen haben, eine absolute Stellung in Anspruch zu nehmen. So kommt der religiöse Glaube, der einen absoluten Zeus begehrt, in Widerspruch mit der gleichfalls für absolut erachteten Macht des Schicksals. In diesem Widerspruche kann er unmöglich verharren. Er bemüht sich daher, ein Verhältniss ausfindig zu machen, in welchem er sich Zeus mit der Moira zusammen denken kann. Ein solches ist aber nur möglich, wenn von den beiden Mächten eine der anderen weicht. Je höher in der Vorstellung von Zeus das monotheistische Element zu stehn kommt, um so mehr sinkt die Macht der Moira, während, wenn diese allmächtig gedacht wird, Zeus in eine untergeordnete Stellung tritt. Wir haben diesen Wechselvorgang in Betrachtung zu ziehn, bemerken jedoch im Voraus, dass er kein successiver sondern ein simultaner ist.

2. Vorher aber ist mit einigen Worten an die sprachliche Grundlage zu erinnern, die wir der Untersuchung in der H. Th. II, 2. 3 gegeben und der wir nicht oben viel beizufügen haben.

Μοῖρα ist der Theil, insbesondere das dem Menschen zugetheilte, das Loos, das Schicksal des Menschen, in Folge dessen überhaupt das was ihm zu Theil geworden ist, was unsere Alten die Beilage genannt haben, daher auch der Beruf, die Stellung. Blos diese letzteren Bedeutungen sind durch Belege zu erweisen. Theogn. 150. *Χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν, Κύρν', ἀρετῆς δ' ὀλίγοις ἀνδράσι μοῖρ' ἕπεται,* die Beilage der Tugend. Hes. Theog. 520. in Bezug auf Atlas, der den Himmel trägt: *ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς·* besonders Aesch. Eum. 476 (468). *αὗται δ' ἔχουσι μοῖραν οὐκ εὐπέμπελον,* die Erinyen haben eine Stellung, dass sie nicht leicht fortgewiesen werden können. Auch Sachen, Handlungen haben eine *μοῖρα*, eine zugetheilte Bedeutung, Wirkung, Folge; Hes. Opp. 745: stelle beim Trinkgelage das ungemischte Fass nicht über den Mischkrug, d. i. ziehe nicht den ungemischten Wein dem gemischten vor; *ὀλοὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται,* denn solchem Verfahren ist eine verderbliche Folge bereitet, die Trunkenheit nämlich. Das Zugetheilte nimmt dann oft nach Umständen eine ganz enge Bedeutung an; Aesch. Ag. 1365 (1325). *πεπαιτέρα γὰρ μοῖρα τῆς τυραννίδος·* Soph. Aj. 508 (516). *καὶ μητέρ' ἄλλη μοῖρα τὸν φύσαντά τε καθεῖλεν·* hier ist *μοῖρα* das allen Menschen ausnahmslos Zugetheilte, der Tod. Noch enger gefasst ist *μοῖρα* die dem Menschen zugetheilte Todesstunde; Isocr. 11, 8. *ὁ δὲ Βούσιρις πρὸ μοίρας τοὺς ζῶντας ἀπώλλυεν,* wie 19, 29 und wie Antiph. 1, 21. *ἀκλεῶς πρὸ τῆς εἱμαρμένης ὑφ' ὧν ἥκιστ' ἐχρῆν τὸν βίον ἐκλιπών.* So auch Soph. Fr. 633. A. *ἔζης ἄρ' οὐδὲ γῆς ἔνερθ' ᾤχου θανών;* B. *οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ τύχη βιάζεται.* Bei Solon 13, 30 ist *μοῖρα θεῶν* die von den Göttern dem Frevler zugetheilte Strafe. Gleichbedeutend mit *μοῖρα* im passiven Sinne sind die Ausdrücke *τὸ μόρσιμον, τὸ χρεών* und das seltenere auf etwas anderer Anschauung beruhende *τὸ κύριον,* das gleichsam rechtskräftig und entscheidend festgesetzte, z. B. Aesch. Ag. 766 (736). *ὅταν τὸ κύριον μόλῃ,* womit man vergleiche Herod. 5, 93.

ἡ μὲν Κορινθίους μάλιστα πάντων ἐπιποθήσειν Πεισιστρατίδας, ὅταν σφι ἥκωσι ἡμέραι αἱ κύριαι ἀνιᾶσθαι ὑπ᾽ Ἀθηναίων. — Personificirt aber ist *Μοῖρα* die zutheilende, verhängende Gewalt, das als thätig gedachte Schicksal. Dasselbe ist auch *εἱμαρμένη* oder *πεπρωμένη*, nämlich *μοῖρα*, welche Ausdrücke, wenn sie nicht passivisch, sondern activisch gebraucht werden, merkwürdiger Weise das active Schicksal selbst als passiv bestimmt erscheinen lassen, ohne dass ersichtlich wäre, woher es bestimmt ist; vgl. Isocr. 1, 43. *τὸ μὲν γὰρ τελευτῆσαι πάντων ἡ Πεπρωμένη κατέκρινε, τὸ δὲ καλῶς ἀποθανεῖν ἴδιον τοῖς σπουδαίοις ἀπένειμεν·* Paus. 4, 9, 4. *τὰ δὲ ἀνθρώπων καὶ οὐχ ἥκιστα τὸ πρόθυμον* (ihren guten Willen) *ἡ Πεπρωμένη κατὰ ταὐτὰ ἐπικρύπτει καὶ εἰ ψηφῖδα ἐπιλαβοῦσα ἰλὺς ποταμοῦ.*

Viel seltener, in Prosa gar nicht, wird *αἶσα* gebraucht, ohne erheblichen Unterschied der Bedeutung, als Person z. B. bei Aesch. Choeph. 647 (635). *προχαλκεύει δ᾽ Αἶσα φασγανουργός.* Wie gesagt wird *μοῖρα πέπρωται* ib. Prom. 511 (513), so auch ib. 103. *ἡ πεπρωμένη αἶσα.* Derselbe Dichter hat für Schicksal den Ausdruck *Ἀδράστεια*, unter welcher er sich wohl nur die Unentrinnbare denkt, Prom. 936 (940). Pindar kennt den *Πότμος ἄναξ*, Nem. 4, 43 vgl. 5, 40.

3. Sachlich nun bieten sich uns zunächst eine Menge Stellen dar, in welchen über Zeus' Verhältniss zur Moira gar nichts ausgesagt, sondern letztere schlechtweg, freilich in völliger Unbestimmtheit, als höchste waltende Macht bezeichnet wird. Es ist in ihnen von einem Schicksal die Rede, das, vorhanden oder bevorstehend, als etwas Thatsächliches anerkannt und ohne weitere Reflexionen hingenommen wird. Diese unbestimmte und unbestimmbare Gewalt ohne persönlichen Träger wirkt von Anbeginn selbst in den höchsten Kreisen der Götterwelt. Bei Hes. Theog. 475 sagen Uranus und Gäa ihrer Tochter Rhea voraus, *ὅσπερ πέπρωτο γενέσθαι ἀμφὶ Κρόνῳ βασιλῆϊ καὶ υἱέϊ καρτεροθύμῳ.* Bei Pind. Olymp. 8, 33 nehmen Poseidon und Apoll den sterblichen Aeakus zum Gehülfen bei dem Bau der Mauern Troja's an, weil es vorher bestimmt war, *πεπρωμένον ἦν*, dass dieselben einst in Rauch aufgehen sollten. Nach Pyth. 1, 55 erobert Philoktet diese Stadt, *ἀσθενεῖ μὲν χρωτὶ βαίνων,*

ἀλλὰ μοιρίδιον ἦν. So heisst es Aesch. Choeph. 103. τὸ μόρσιμον γὰρ τόν τ' ἐλεύθερον μένει καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερός. Und Pausanias, bei welchem die alten Vorstellungen wiederkehren, drückt sich mehrere Male in folgender Weise aus: 3, 3, 3. τὸ γὰρ χρεὼν ἤδη τοὺς Μεσσηνίους ἤλαυνεν ἐκτὸς Πελοποννήσου πάσης· 4, 13, 1. ἔρρεπεν ἤδη τὸ χρεὼν ἐς ἄλωσιν τὴν Μεσσηνίων· vgl. die §. 2 mitgetheilte Stelle 4, 9, 4. Gar nicht selten wird vom natürlichen Tode gesagt ἐπέλαβεν oder κατέλαβέ τινα μοῖρα ἡ καθήκουσα oder blos μοῖρα oder τὸ χρεών, z. B. 1, 9, 3; 3, 10, 3; 1, 11, 4. Und Dion. Halic. 3, 5 unterscheidet in der Erzählung vom plötzlichen und unerklärlichen Tode des Albaners Cluilius die unbestimmte Gewalt des Schicksals ganz ausdrücklich nicht nur vom Willen der persönlichen Götter sondern sogar von menschlichen Ursachen, durch welche sich die Wirkung der μοῖρα etwa vermittelt denken liesse, und stellt somit das Schicksal als etwas rein durch sich selbst ohne Mittel und Werkzeug thätiges dar: οὔτε ἡ θεία νέμεσις οὔτε ὁ τῶν ἀντιπολιτευομένων φθόνος οὔθ' ἡ τῶν πραγμάτων ἀπόγνωσις (die Verzweiflung über seine Lage, die etwa an Selbstmord denken liesse) ἀνῃρηκέναι τὸν ἄνδρα ἐδόκει, ἀλλ' ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη καὶ τὸ χρεών, ὡς ἐκπεπληρωκότα τὴν ὀφειλομένην μοῖραν, ἧς ἅπασι τοῖς γιγνομένοις πέπρωται τυχεῖν. Vornehmlich aber kommt dem Griechen die Macht des Verhängnisses in der Vorstellung von seiner Unentrinnbarkeit zum Bewusstsein. Was Pindar Pyth. 12, 30 sagt: τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν, wird in allen Zeiträumen des griechischen Lebens in den manchfaltigsten Formen wiederholt. Schon Hom. Il. ζ, 488 hatte gesagt: μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται· vgl. Theogn. 817. ἔμπης δ' ὅ,τι μοῖρα παθεῖν, οὐκ ἔσθ' ὑπαλύξαι· Aesch. S. Th. 281 (264). οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον· Soph. Antig. 1311 (1337). ὡς πεπρωμένης οὐκ ἔστι θνητοῖς συμφορᾶς ἀπαλλαγή· Eur. Hipp. 1245. οὐδ' ἔστι μοίρας τοῦ χρεὼν τ' ἀπαλλαγή· Rhes. 625. οὐκ ἂν δύναιο τοῦ πεπρωμένου πλέον· Jon 1391. τὰ γὰρ πεπρωμέν' οὐχ ὑπερβαίην ποτ' ἄν· Heracl. 615. μόρσιμα δ' οὔτι φυγεῖν θέμις, οὐ σοφίᾳ τις ἀπώσεται, ἀλλὰ μάταν ὁ πρόθυμος ἀεὶ πόνον ἕξει. Plut. Pyrrh. 30. τὸ δὲ χρεὼν

ἦν ἄφυκτον. Nach Plat. Gorg. 512 E. ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξὶν, ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι, scheint dieser Spruch, hier so merkwürdig unterschieden von dem permitte divis cetera, dem Philosophen fast als ein Gemeinplatz weibischen Aberglaubens vorgekommen zu sein. Versinnlicht aber ist er in der bekannten Erzählung vom Ringe des Polycrates, Herod. 3, 40 ff.

4. In dieser ihrer allgemeinsten, jede göttliche Einwirkung ausschliessenden Machtvollkommenheit steht die Μοῖρα natürlich über Zeus. Diese Anschauung liegt der Mythe zu Grund, dass Zeus sich zu hüten gehabt vor einer Vermählung mit Μῆτις· ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι, Hes. Theog. 894, und namentlich ein Sohn, der ihn mit dem Verluste seiner Herrschaft bedrohte. Hier liegt somit ein Verhängniss vor, das nicht nur über Zeus verfügt, sondern sogar wider ihn gerichtet ist. Nach Hesiod l. c. 891 ff. erfährt Zeus diesen Rathschluss des Verhängnisses von Uranus und Gäa; nach Pind. Isthm. 8, 31 werden Zeus und Poseidon, die sich beide mit Thetis vermählen wollen, über einen ähnlichen Schicksalschluss von Themis belehrt. Endlich nach der dem Aeschyleischen Prometheus zu Grunde liegenden Fabel weiss dieser, dass dem Zeus ein Geschick droht, das er nicht kennt und dem er auch nicht entrinnen kann; v. 167—171 (168—172). ἦ μὴν ἔτ' ἐμοῦ — χρείαν ἕξει μακάρων πρύτανις δεῖξαι τὸ νεὸν βούλευμ', ὑφ' ὅτου σκῆπτρον τιμάς τ' ἀποσυλᾶται· vgl. 515 (517). Χ. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος; Πρ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες. Χ. τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος; Πρ. οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην. Vgl. Welcker Nachtrag zur Tril. p. 54. Zeus und die Götter stehen aber auch insofern unter der Μοῖρα, als sie ein von ihnen unabhängiges Schicksal kennen, dessen Beschlüsse sie wohl zu fördern, aber nicht abzuwenden vermögen; Isocr. 10, 52. ἀλλὰ Ζεὺς μὲν προειδὼς τὴν Σαρπηδόνος εἱμαρμένην, Ἠὼς δὲ τὴν Μέμνονος, Ποσειδῶν δὲ τὴν Κύκνου, Θέτις δὲ τὴν Ἀχιλλέως, ὅμως αὐτοὺς συνεξώρμησαν καὶ συνέπεμψαν. Vgl. Eurip. Electr. 1294, wo der Chor die Dioskuren fragt: πῶς ὄντε θεὼ τῆσδέ τ' ἀδελφὼ τῆς καπφθιμένης οὐκ ἠρκέσατον κῆρας μελάθροις; Sie erwidern: μοῖραν

ἀνάγκης ἦγεν τὸ χρεὼν Φοίβου τ' ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί. Die Götter können dieses Schicksal allenfalls verzögern; Herod. 1, 91. giebt die Pythia auf Krösus' Fragen folgenden Aufschluss: *προθυμεομένου δὲ Λοξίεω, ὅκως ἂν κατὰ τοὺς παῖδας τοὺς Κροίσου γένοιτο τὸ Σαρδίων πάθος καὶ μὴ κατ' αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ οἷόν τε ἐγένετο παραγαγεῖν Μοίρας. Ὅσον δὲ ἐνέδωκαν αὗται, ἠνύσατο καὶ ἐχαρίσατό οἱ. Τρία γὰρ ἔτεα ἐπανεβάλετο τὴν Σαρδίων ἅλωσιν. Καὶ τοῦτο ἐπιστάσθω Κροῖσος, ὡς ὕστερον τοῖσι ἔτεσι τούτοισι ἁλοὺς τῆς πεπρωμένης.* Höchstens können sie es in seinen Folgen unschädlich machen. Nach Fragm. Aesch. 182 (210) aus dem gelösten Prometheus ist es dem Herakles im Kampfe mit den Ligyern verhängt, *πέπρωται*, dass ihm die Geschosse ausgehn sollen; dies Missgeschick kann Zeus zwar nicht von ihm abwenden, aber er hilft ihm durch einen Steinregen, der ihm die Waffen schafft, um die Ligyer zu zerstreuen. Auch in Absicht auf die Zeit, in welcher Zeus und die Götter einen Rathschluss ausführen können, sind sie an das Schicksal gebunden. Nach Soph. Philoct. 193 (195) ff. verhängen die Götter, hierin Werkzeuge der *Μοῖρα*, das Leid über Philoktet, damit er Troja's Eroberung nicht vor der vom Schicksal gesetzten Zeit vollbringe. Genau hiezu stimmt Aesch. Ag. 362 (347) ff., wo es von Zeus heisst: *Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ', ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρων βέλος ἠλίθιον σκήψειεν.* Das *ὑπὲρ ἄστρων* heisst freilich nicht: wider das in den Sternen geschriebene Schicksal; denn von Astrologie findet sich in dieser Periode noch keine Spur (Roeth Gesch. d. abendl. Phil. p. 325), selbst Ag. 6 heissen, wie mich dünkt, die Sterne nicht desswegen *λαμπροὶ δυνάσται*, weil sie astrologische Bedeutung hätten, sondern weil sie nach v. 5 den Menschen Winter und Sommer bringen. Aber auch was Hermann lehrt, dass jener Ausdruck *ὑπὲρ ἄστρων* ff. so viel besage, als wirkungslos in die Luft, gleichsam über die Sterne hinaus schiessen, scheint sich mit dem *εἰς οὐρανὸν τοξεύειν*, welches eine That frechen gigantischen Uebermuths ist (vgl. Karsten z. d. St.), nicht beweisen zu lassen. Aber sollten die Gestirne nicht gedacht werden können als die Merkzeichen, nach denen der Zeitenlauf gemessen wird? Dann wäre der Gegensatz dieser:

weder vor dem rechten Augenblick noch jenseit der von den Gestirnen herbeigeführten Zeit, d. i. weder zu früh noch zu spät. Herodot endlich wendet das oben erwähnte *τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν* mit dürren Worten auch auf die Götter an; Herod. 1, 91. *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.*

5. Sobald sich aber der religiöse Glaube hoch genug erhebt, um die Machtvollkommenheit des Zeus und der Götter als eine absolute zu fassen, und wie weit er hierin gegangen, haben wir im zweiten Abschnitte gesehn, so wird sie sogleich zu einer das Geschick verhängenden Gewalt. Denn nur dessen bedarf es, dass dem Glauben die Götter gross genug erscheinen, um Schicksalsmächte zu sein. Aber selbst dann vollzieht sich die Unterordnung der *μοῖρα* unter die Götter nicht sogleich und entschieden, sondern wir nehmen erst auch Versuche der Gleichstellung beider Mächte wahr, in welchen die Frage nach Ueber- und Unterordnung umgangen wird. So ist es schon bei Homer; derselbe Patroklos, der Il. *π*, 845 zu Hektor gesagt: *σοὶ γὰρ ἔδωκεν νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἵ μ' ἐδάμασσαν ῥηϊδίως*, dieser sagt einige Verse weiter v. 849. *ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός·* vgl. H. Th. III, 6. Genau stimmt hiemit der Parallelismus Solons 13, 63. *Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν· δῶρα δ' ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.* Und dasselbe besagt Pind. Pyth. 5, 71 (81). *ὅθεν γεγενναμένοι ἵκοντο Θήρανδε, φῶτες Αἰγεΐδαι, ἐμοὶ πατέρες, οὐ θεῶν ἄτερ, ἀλλὰ μοῖρά τις ἄγεν.* Nach Olymp. 9, 26 ff. ist für Pindar die *μοιριδία παλάμα* eine dem Dichter *κατὰ δαίμονα* gewordene Kunst; was der Dichter besitzt als ein *μοιρίδιον*, das hat er eben damit auch als ein *δαιμόνιον*. Hiemit stimmt ferner Aeschylus; Suppl. 1047 (1019). *ὅ τί τοι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γένοιτ' ἄν· Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέρατος·* Eum. extr. *Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα.* Bei Soph. Philoct. 1387 (1415) erscheint Herakles, um dem Philoktet *τὰ Διὸς βουλεύματα* zu verkünden; diese sind aber auch die der *Μοῖρα*, nach v. 1436 (1464) ff. *χαῖρ', ὦ Λήμνου πέδον ἀμφίαλον, καί μ' εὐπλοίᾳ πέμψον ἀμέμπτως ἔνθ' ἡ μεγάλη Μοῖρα κομίζει γνώμη τε φίλων χὠ πανδαμάτωρ δαίμων, ὃς ταῦτ' ἐπέκρανεν.* Auf den unum-

wundensten und entsprechendsten Ausdruck aber hat dies Verhältniss Euripides zurückgeführt; nicht nur sagt er, ungefähr wie Aeschylus am Schlusse der Eumeniden, Electr. 1244. *τἀντεῦθεν δὲ χρὴ πράσσειν ἃ Μοῖρα Ζεύς τ' ἔκρανε σοῦ πέρι*, sondern Alcest. 984 redet er die *Μοῖρα* mit den Worten an: *καὶ γὰρ Ζεὺς ὅ τι νεύσῃ, σὺν σοὶ τοῦτο τελευτᾷ*. In Stellen freilich, welche lauten wie Paus. 4, 20, 1. *ἑνδεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς πολιορκίας τήν τε Εἶραν ἐπέπρωτο ἁλῶναι καὶ ἀναστάτους γενέσθαι Μεσσηνίους, καὶ δὴ σφισιν ἐπετέλεσεν ὁ θεὸς Ἀριστομένει καὶ Θεόκλῳ χρησθέν τι*, kann es zweifelhaft sein, ob die Gottheit der *Μοῖρα* als gleichgestellt oder als deren Werkzeug gedacht wird. Vgl. Eur. Androm. 1240. *τὸ γὰρ πεπρωμένον δεῖ σ' ἐκκομίζειν· Ζηνὶ γὰρ δοκεῖ τάδε.*

6. Es liegt jedoch in der Unentschiedenheit, welche diese Gleichstellung an sich hat, dass sie nicht vorhalten konnte, weder in dem Einzelnen noch allgemein. Wurde dann von einem tieferen religiösen Bedürfniss die Vorstellung einer starren, unlebendigen weil unpersönlichen Schicksalsmacht verschmäht, so blieb nichts übrig, als in Zeus eine wahrhaft absolute Machtvollkommenheit zu setzen und seinem Numen auch die *Μοῖρα* unterzuordnen. Für diese Anschauung sprechen alle Stellen, in welchen das Schicksal einestheils mit den gewöhnlichen, von ihm auch wo es selbstständig gefasst ist gebrauchten Ausdrücken bezeichnet, gleichwohl aber hergeleitet wird von den Göttern oder von Zeus. Eine Hauptstelle ist Pind. Nem. 4, 61. *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν*, entweder: er, Chiron, vollzog, oder, was wahrscheinlicher ist, es vollzog sich das von Zeus verhängte Schicksal. Dieser entspricht Theogn. 1033. *θεῶν εἱμαρμένα δῶρα οὐκ ἂν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι·* ferner Soph. Trach. 166 (169). *τοιαῦτ' ἔφραζε πρὸς θεῶν εἱμαρμένα*, Xenoph. Hist. gr. 6, 3, 6. *εἰ δὲ ἄρα ἐκ θεῶν πεπρωμένον ἐστὶ πολέμους ἐν ἀνθρώποις γίγνεσθαι.* Und diese Ausdrücke lassen wiederum keinen Zweifel über den Sinn von *θεοῦ μοῖρα* bei Simon. Amorg. 7, 104, und Pind. Olymp. 2, 21. *ὅταν θεοῦ μοῖρα πέμπῃ ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν*, und Aesch. Agam. 1026 (987). *εἰ δὲ μὴ τεταγμένα μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν εἶργε μὴ πλέον φέρειν*, wenn mich nicht die mir zugewiesene Stellung (§. 2) abhielte, das von den

Göttern verhängte Geschick auszubreiten. Auch gehört das bei Xenophon nicht seltene *θείᾳ μοίρᾳ* hieher, Hist. gr. 7, 5, 10; Memor. 2, 3, 18; Vectig. 1, 5. Diese Stellen verbreiten wiederum Licht über Ausdrücke wie in Aesch. Pers. 101 (103). *θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησεν τὸ παλαιόν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις πολέμους πυργοδαΐκτους διέπειν κτλ.*, denn *θεόθεν* ist hier so viel als *ἡ ἐκ θεῶν* oder *ἡ θεῶν μοῖρα.*

Die Vorstellung einer dem Zeus und den Göttern untergeordneten *Μοῖρα* wurde wesentlich dadurch erleichtert, dass man sich die unfassbare unpersönliche Macht persönlich und hiemit fassbar zu machen versuchte, indem man sie sich vorstellte unter den Personen der *Μοῖραι*. Die erste Spur von ihnen giebt der freilich stark verdächtige Vers Od. *η*, 197. *ἅσσα οἱ Αἶσα Κατακλῶθές τε βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ*, und Il. *ω*, 49. *τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν* aus einem unächten Theile der Ilias. Hesiod macht sie Theog. 904 zu Zeus' und der Themis Töchtern (ib. 217 erschienen sie als Geburten der Nacht), und Euripides im Fr. Pelei 614 setzt sie neben den Thron des Zeus: *κλύετ', ὦ Μοῖραι, Διὸς αἵτε παρὰ θρόνον ἀγχόταται θεῶν ἑζόμεναι.* Sie selbst haben wieder die Geburtsgöttin, Hera's Tochter, Eileithyia zur *πάρεδρος*, Pind. Nem. 7, 1. Nun sind sie Göttinnen, an welche selbst ein Gebet gerichtet werden kann; Pind. Isthm. 6 (5), 16. *ἐγὼ δ' ὑψίθρονον Κλωθὼ κασιγνήτας τε προσεννέπω ἑσπέσθαι κλυταῖς ἀνδρὸς φίλου Μοίρας ἐφετμαῖς.* Auch hat sich ihr Verhältniss zu Zeus gänzlich geändert. Während sie nach der oben ausgeschriebenen Stelle aus Aesch. Prom. Organe der *Ἀδράστεια* sind, welcher das Geschick des Zeus selbst unterworfen ist, erscheinen sie in den Choeph. 306 (303) als Werkzeuge des Zeus, die den Rathschluss desselben auszuführen berufen sind: *ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν* (Jove auctore, vgl. oben Pers. 101) *τῇδε τελευτᾶν, ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει.* Denn Zeus ist nunmehr *Μοιραγέτης*, Lenker und Führer des Geschicks, Paus. 5, 15, 4; 8, 37, 1; 10, 24, 4. Denn wenn dieser Schriftsteller auch an der zuerst genannten Stelle dieses Beiwort nur von einem Wissen des Zeus um das Schicksal erklärt, das die *Μοῖραι* den Menschen verleihen (*δῆλα οὖν ἐστιν ἐπίκλησιν εἶναι Διὸς ὃς τὰ ἀνθρώπων οἶδεν, ὅσα διδόασιν αἱ Μοῖραι καὶ ὅσα μὴ πέπρωταί σφισι*), so ist

dies blos Rückkehr zu einer Vorstellungsweise, die er 1, 40, 3 indirekt verworfen hat. Denn hier lesen wir: *ὑπὲρ δὲ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός εἰσιν Ὧραι καὶ Μοῖραι· δῆλα δὲ πᾶσι τὴν Πεπρωμένην μόνῳ οἱ πείθεσθαι.* Und 1, 5, 4 drückt er das *τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν* folgendermassen aus: *ἀλλ' οὐδείς πόρος ἐστὶν ἀνθρώπῳ παραβῆναι τὸ καθῆκον ἐκ τοῦ θεοῦ.* So stellt denn auch Plut. def. orac. 29. *πῶς εἱμαρμένη μία μένει καὶ πρόνοια* (nämlich *Διός*), *καὶ οὐ πολλοὶ Δίες καὶ Ζῆνες ἔσονται, πλειόνων ὄντων κόσμων* die *πρόνοια Διός* und die *εἱμαρμένη* augenscheinlich als einerlei zusammen, ganz im Einklang mit Schol. Soph. Trach. extr., wo zu des Dichters Worten: *κοὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς* bemerkt wird: *Δία δὲ τὴν εἱμαρμένην λέγει.* Demgemäss wird von Zeus gesagt, dass er das Geschick der Menschen lange voraus bestimme; Eur. Bacch. 1338. *πάλαι τάδε Ζεὺς οὑμὸς ἐπένευσεν πατήρ.*

7. So hat sich denn die Schicksalsfügung, aber wie schon oben bemerkt, mehr simultan als successiv, in eine göttliche Fügung verwandelt. Schon bei Herodot tritt dieses so deutlich als möglich hervor. Oben nach §. 4 hatte er die Unterordnung des Zeus unter die *Μοῖρα* mit voller Entschiedenheit ausgesprochen. Aber sehr oft tritt bei ihm das *δαιμόνιον* an die Stelle der *μοῖρα*, z. B. 2, 120; 3, 77; 3, 139; 4, 152, ähnlich 5, 92, 3. Es ist in dem oben I, 58 bemerkten Sinne die Rede von der *προνοίῃ τοῦ θείου* 3, 108, von einer *φθορὴ θεήλατος* 7, 18; 9, 91. Es heisst 8, 13. *ἐποιέετο δὲ πᾶν ὑπο τοῦ θεοῦ.* Auch das *τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν* drückt schon Herodot auf ähnliche Weise wie Pausanias aus, 9, 16: *ξεῖνε, ὅ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ.* Und wenn gesagt werden soll, dass etwas nach einer Vorherbestimmung erfolgt sei oder erfolgen werde, so wird dieselbe zurückgeführt auf ein Orakel, somit auf Apollon und Zeus. So 8, 53. *χρόνῳ δ' ἐκ τῶν ἀπόρων ἐφάνη δή τις ἔσοδος τοῖσι βαρβάροισι* (*πολιορκοῦσι τὴν τῶν Ἀθηνῶν ἀκρόπολιν*)· *ἔδει γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον πᾶσαν τὴν ἐν τῇ ἠπείρῳ γενέσθαι ὑπὸ Πέρσῃσι·* 8, 141. *Λακεδαιμόνιοι δέ, πυθόμενοι ἥκειν Ἀλέξανδρον ἐς Ἀθήνας ἐς ὁμολογίην ἄξοντα τῷ βαρβάρῳ Ἀθηναίους, ἀναμνησθέντες τῶν λογίων, ὥς σφεας χρεών ἐστι ἅμα τοῖσι ἄλλοισι Δωριεῦσι ἐκπίπτειν ἐκ Πελοπον-*

νήσου ὑπὸ Μήδων τε καὶ Ἀθηναίων, κάρτα τε ἔδεισαν κτλ.· 9, 64. *ἐνθαῦτα ἡ δίκη τοῦ φόνου τοῦ Λεωνίδεω κατὰ τὸ χρηστήριον τοῖσι Σπαρτιήτῃσι ἐκ Μαρδονίου ἐπιτελέετο.* Vgl. Paus. 2, 16, 2. *Ἀκρίσιος δὲ λανθάνει κατὰ δαίμονα ὑποπεσὼν τοῦ δίσκου τῇ ὁρμῇ. Καὶ Ἀκρισίῳ μὲν ἡ πρόῤῥησις τοῦ θεοῦ τέλος ἔσχεν, οὐδὲ ἀπέτρεψέν οἱ τὸ χρεὼν τὰ ἐς τὴν παῖδα καὶ τὸν θυγατριδοῦν παρευρήματα.* Will sich Herodot unbestimmt ausdrücken, so sagt er *ἔδεε* oder *οὐκ ἔδεε γενέσθαι τι*, es sollte oder es sollte nicht so und so geschehen; vgl. 2. 161; 4, 79; 5, 33; 5, 92, 4; 6, 64; 6, 135; 9, 109.

8. Nunmehr ist blos noch die Frage zu beantworten, ob sich in unserer Periode der Grieche nach Homers Vorgang (H. Th. III, 10 ff.) ein *ὑπέρμορον* zu denken vermag, ein Ereigniss, das wider des Schicksals Schluss und Willen geschieht. Die Frage muss verneint werden; der religiöse Glaube ist in dieser Hinsicht folgerichtiger geworden. Nur eine Ausnahme giebt es: man denkt sich ein *πρὸ μοίρας τελευτᾶν* als möglich, ein Sterben vor der vom Schicksal bestimmten Stunde. Schon in einem Orakel des Bakis heisst es bei Herod. 9, 43: in einer Schlacht am böotischen Flusse Thermodon (sie wird auf die bei Platää gedeutet) *τῇ πολλοὶ πεσέονται ὑπὲρ Λάχεσίν τε μόρον τε τοξυφόρων Μήδων.* Zwei Stellen aus Isokrates, 11, 8; 19, 29, eine aus Sophocles und eine aus Antiphon 1, 21, wo für *πρὸ μοίρας* steht *πρὸ τῆς εἱμαρμένης*, haben wir schon oben §. 2 angeführt. Es wird aber mit dieser Vorstellung nicht sowohl die unbedingte Macht der *Μοῖρα* geläugnet, als vielmehr die Vorstellung ausgesprochen, dass der Mensch keines natürlichen, sondern eines durch Gewalt oder Vernachlässigung herbeigeführten Todes gestorben, dass er vor der Stunde gestorben ist, die ihm natürlicher Weise und ohne das Eintreten jener besonderen Umstände gesetzt war. Umgekehrt stirbt Admet nicht zu der ihm gesetzten Stunde, aber gleichfalls unter Umständen, welche die *Μοῖρα* unangetastet lassen; Eur. Alc. 706. *καὶ ζῇς παρελθὼν τὴν πεπρωμένην τύχην ταύτην κατακτάς*· 945. *ἐγὼ δ', ὃν οὐ χρῆν ζῆν, παρεὶς τὸ μόρσιμον λυπρὸν διάξω βίοτον.* Erst Pausanias kehrt 4, 21, 4 ganz in seiner Weise zur homerischen Vorstellung der Möglichkeit eines *ὑπέρμορον* zurück in der Beschreibung des letzten Verzweif-

lungskampfes der Messenier mit den Spartanern: ὥστε κἂν παρελθεῖν ἐδυνήθησαν τὸ πεπρωμένον· ἀλλὰ ὁ θεός (der hier als Werkzeug des Schicksals erscheint) τὸ ὕδωρ ἐπήγαγεν ἀθρόον μᾶλλον κτλ. Vgl. über diese Möglichkeit die II. Th. III, 12 [15]).

9. Aber neben Götter und Schicksal tritt noch eine andere unpersönliche Macht, die Τύχη. Homer kennt sie noch nicht; nach Paus. 4, 30, 3 kommt sie zuerst in dem von ihm für homerisch erklärten Hymnus an die Demeter v. 420 vor, und zwar als Tochter des Oceanus und Gespielin der Persephone. Derselbe sagt 7, 26, 3, dass sie bei Pindar (in einem uns verlorenen Gedichte) eine von den Moiren und mächtiger als ihre Schwestern sei. Aber sie ist diesem noch eine Tochter des Zeus, Olymp. 12, 1, also gebunden an dessen Willen; ihre Macht, so gross sie sein mag, ist doch nur ein Ausfluss der göttlichen, sie selbst ein Bild der wechselvollen irdischen Begebnisse, diese für sich und ohne Zurückführung auf göttliche Urheber betrachtet. Auch bei Aeschylus erscheint sie wie ein δαίμων πρόπολος in Verbindung mit einem Gotte wirksam; Agam. 661 (639) ff. ἡμᾶς γε μὲν δὴ ναῦν τ᾽, ἀκήρατον σκάφος, ἤτοι τις ἐξέκλεψεν ἢ ᾽ξῃτήσατο (nämlich von Zeus oder von der Gottheit, welche den Sturm geschickt hat) θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἴακος θιγών· Τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ᾽ ἐφέζετο, ὡς μήτ᾽ ἐν ὅρμῳ κύματος ζάλην ἔχειν μήτ᾽ ἐξοκεῖλαι πρὸς κραταίλεων χθόνα. Bei Aristophanes und den Späteren tritt sie schon als eine Macht neben die Götter; Arist. Pac. 939. ὡς πάνθ᾽ ὅσ᾽ ἂν θεὸς θέλῃ χἠ τύχη κατορθοῖ, χωρεῖ κατὰ νοῦν· vgl. Av. 544. κατὰ δαίμονα καὶ κατὰ συντυχίαν· Eur. Phoen. 1209. καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχει· Demosth. Phil. 1, 45. ὅποι μὲν γὰρ ἂν μέρος τι τῆς πόλεως συναποσταλῇ, κἂν μὴ πᾶσα, καὶ τὸ τῶν θεῶν εὐμενὲς καὶ τὸ τῆς τύχης συναγωνίζεται· Aeschin. Ctesiph. 115. σκέψασθε δὴ τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην, ὡς περιεγένετο τῆς τῶν Ἀμφισσέων ἀσεβείας· vgl. Paus. 9, 39, 4. τὸ δὲ οἴκημα (ein zum Orakel des Trophonius gehöriges Gebäude) Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἀγαθῆς. Auch steht τύχη voran; Lys. 13, 63. ἡ δὲ τύχη καὶ ὁ δαίμων περιεποίησεν (αὐτούς)· Dem. Olympiod. 24. καὶ κατὰ τύχην τινὰ καὶ κατὰ δαίμονα ὑμεῖς ἐπείσθητε κτλ. Symmor. 36.

ὃν ἡ τύχη καὶ τὸ δαιμόνιον φίλον μὲν ἀλυσιτελῆ συμφέροντα δ' ἐχθρὸν ἐμφανίζει, τοῦτον ἡμεῖς φοβώμεθα; Sie wird aber auch von den Göttern losgerissen und als eine selbständige Macht ihnen entgegengesetzt. Lys. 6, 25. καὶ τούτων πότερα τοὺς θεοὺς χρὴ ἢ τὸ αὐτόματον αἰτιᾶσθαι; Dieses αὐτόματον ist die τύχη· unter dem Namen Αὐτοματία hatte ihr Timoleon in seinem Hause einen Tempel errichtet, Plut. Timol. 36, 3. So sagt auch Dem. Coron. 303. εἰ δὲ ἢ δαίμονός τινος ἢ τύχης ἰσχὺς κτλ. ἐλυμαίνετο τοῖς ὅλοις, ἕως ἀνέτρεψεν, τί Δημοσθένης ἀδικεῖ; Während sie daher nach ursprünglicher Anschauung als eine Folge göttlicher Gunst betrachtet wurde (θεοῦ τύχα, Pind. Nem. 6, 25), wie z. B. bei Xen. Hipparch. 5, 14. ταῦτα δὲ πάντα ἐγὼ - σὺν τῷ θεῷ πράττειν συμβουλεύω, ἵνα καὶ τὴν τύχην συνεπαινῇ (sc. ὁ πράττων), θεῶν ἵλεων ὄντων (vgl. Paus. 1, 29, 8), wird allmählich gerade so von ihr gesprochen, wie sonst von θεός oder δαιμόνιον. Und zwar schon von Xenoph. Cyrop. 7, 2, 9. χαῖρε, ὦ δέσποτα, ἔφη· τοῦτο γὰρ ἡ τύχη καὶ ἔχειν τὸ ἀπὸ τοῦδε δίδωσι σοὶ καὶ ἐμοὶ προςαγορεύειν· vgl. Anab. 5, 2, 25; Hist. gr. 6, 4, 8. Eben so Lys. 18, 22. οἷς ἡ τύχη παρέδωκεν, ὥστ' ἔτι ἡμᾶς παῖδας ὄντας ἐπὶ τὴν Παυσανίου σκηνὴν ἐλθόντας βοηθῆσαι τῷ πλήθει. Isocr. 4, 26. τά - παρὰ τῆς τύχης δωρηθέντα· vgl. 5, 15. Dinarch. 1, 32. οὕτω κατέστρεψεν ἡ τύχη ταῦτα ὥστ' ἐναντία γενέσθαι τοῖς προςδοκωμένοις· vgl. §. 33. Aeschin. 2, 183. ἡ τύχη, ἥ συνεκλήρωσέ με ἀνθρώπῳ βαρβάρῳ. Besonders merkwürdig schreibt Isocr. 5, 150—152 wohl absichtlos und unwillkürlich das der τύχη zu, was er vorher den θεοῖς oder θεῶν τινι zugeschrieben hatte. So wechselt auch der Ausdruck in Bezug auf das vornehmlich gerühmte atheniensische Glück (vgl. Dem. Coron. 253, Pseudodem. Prooem. 36, Epist. 4, 2; 1, 4). Während Arist. Nub. 587 ff. sagt: φασὶ γὰρ δυςβουλίαν τῇδε τῇ πόλει προςεῖναι, ταῦτα μέντοι τοὺς θεοὺς ἅττ' ἂν ὑμεῖς ἐξαμάρτητ' ἐπὶ τὸ βέλτιον τρέπειν, drückt sich Dem. Phil. 1, 12 so aus: εἰ — τὰ τῆς τύχης ὑμῖν ὑπάρξει, ἥπερ ἀεὶ βέλτιον ἢ ἡμεῖς ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμεθα· vgl. Dinarch. 1, 29. μηδὲ τῆς ἀγαθῆς τύχης ὑμᾶς ἐπὶ τὸ βέλτιον ἀγούσης. Vgl. Paus. 7, 17, 1. ἐς ἅπαν δὲ ἀσθενείας τότε μάλιστα κατῆλθεν ἡ Ἑλλάς, λυμανθεῖσα κατὰ μέρη καὶ διαπορθη-

θεῖσα ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ δαίμονος. Ἄργος μὲν — ὁμοῦ τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Δωριέας ἐπέλιπε τὸ τῆς τύχης εὐμενές. Derselbe Wechsel zwischen *δαίμων* und *τύχη* findet sich schon bei Lys. 24, 22. Abschnitt I, 58 sprachen wir von der göttlichen *πρόνοια*, sofern sie die göttliche Fürsorge ist, die sich in zweckmässiger Einrichtung des Geschaffenen bethätigt. Auch diese Thätigkeit wird der *τύχη* zugeschrieben; Pseudodem. Amator. 14. *τοσαύτας ὑπεναντιώσεις πρὸς ἄλληλα λαβοῦσα ἡ τύχη πρὸς τὸ δέον ἅπανθ' ὁμολογούμενα ἀπέδωκεν, ὥσπερ εὐχὴν ἐπιτελοῦσα ἢ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις ὑποδεῖξαι βουληθεῖσα, ἀλλ' οὐ θνητήν, ὡς εἴθιστο, φύσιν ἱστᾶσα·* ganz ähnlich ib. §. 32.

Aber wie den Göttern wird die *Τύχη* auch der *Μοῖρα* gleichgestellt, d. h. es wird von ihr dasselbe wie von dieser gesagt. Antiph. 6, 15. *ἡ τύχη — καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἀνθρώπων αἰτία ἐστὶν ἀποθανεῖν· ἣν οὔτ' ἂν ἐγὼ οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς οἷός τ' ἂν εἴη ἀποστρέψαι μὴ οὐ γενέσθαι ἥντινα δεῖ ἑκάστῳ.* Diese Aussage wird gethan auf Veranlassung eines Todes durch Gift; aber *τύχη* wird wie *μοῖρα* auch vom natürlichen Tode gebraucht; Andoc. 1, 120. *ἡ παῖς τύχῃ χρησαμένη καμοῦσα ἀπέθανεν·* vgl. Lys. 2, 79. *οὐκ ἐπιτρέψαντες περὶ αὑτῶν τῇ τύχῃ οὐδ' ἀναμείναντες τὸν αὐτόματον θάνατον* (offenbar epexegetisch), *ἀλλ' ἐκλεξάμενοι τὸν κάλλιστον.* Wie ferner Xenophon oft *θείᾳ μοίρᾳ* sagt, so lässt er auch Hist. Gr. 7, 1. 2. in Bezug auf die Theilung der Hegemonie zwischen Lacedämon und Athen nach Meer und Land einen Redner sagen: *ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα οὐκ ἀνθρωπίνῃ μᾶλλον ἢ θείᾳ φύσει τε καὶ τύχῃ διωρίσθαι.* Nun ist es nicht mehr auffallend, wenn Agamemnon bei Eur. Iph. A. 1137 ausruft: *ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός,* wenn Alciphr. 1, 25 dasselbe was er kurz zuvor *εἱμαρμένη* und *τὸ πεπρωμένον* genannt hat mit *τύχη* bezeichnet, und eben so wenig, dass ihr eine allmächtige Wirkung in den menschlichen Dingen zugetraut wird. Dem. Olynth. 2, 22. *μεγάλη γὰρ ῥοπή, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον ἡ τύχη παρὰ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα·* Aesch. 2, 131. *τὰ δ' ἐν Φωκεῦσι διεφθάρη πράγματα πρῶτον μὲν διὰ τὴν τύχην, ἣ πάντων ἐστὶ κυρία·* Paus. 4, 30, 3. *πέρα δὲ ἐδήλωσεν οὐδὲν ἔτι* (Ὅμηρος), *ὡς ἡ θεός ἐστιν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι*

καὶ ἰσχὺν παρέχεται πλείστην. Darum ist ihr Kultus, wenn auch gewiss nicht so alt, als man ihn nach Paus. 2, 20, 3, 4, 30, 2 machen wollte, doch ungemein verbreitet. Und diese *τύχη* ist am Ende doch nichts Anderes als der Zufall; denn sie wird Pseudodem. Epist. 2, 2 p. 1468 *ἀγνώμων* genannt und ihr Willkür zugeschrieben, und sie ist ebensogut *ἄδικος* als *δικαία*, ib. 4; schon Euripides lässt im Cyclops 601 den Odysseus um Rettung beten, widrigenfalls man die *τύχη*, den Zufall, als eine Gottheit anerkennen, die Götter ihr untergeordnet erachten müsse. Und so passte sie denn in das Glaubensbekenntniss einer nach dem Untergang der griechischen Freiheit religiös und sittlich todt und geistig leer gewordenen Zeit. Deren Motto war, wie Bernhardy gr. Litt. gesch. 2. p. 1013 sagt, Leben und Lebenlassen; ihr Princip aber war statt aller Vorsehung eben sie, die *Τύχη*, geworden und die Hingebung an einen guten Genius des Individuums.

10. Indem sich die Vorstellung von der *Μοῖρα* zur *Τύχη* gewendet hat, ist für sie das gesammte Weltwesen nicht mehr von einer selbst in ihrer Starrheit und Leblosigkeit noch grossartigen, sondern von einer gehaltlosen, nur im Wechsel beständigen Macht beherrscht, welche den Stolz des seiner selbst gewissen Menschen zum Trotze gegen sich reizt. Dies ist das Ergebniss der Bemühungen, mit welchen der Volksgeist der Griechen ein Letztes und Höchstes zum Abschluss des gesammten Weltwesens gesucht hat. Zuweilen scheint es ihm allerdings zu gelingen, ein Absolutes zu setzen als lebendige Person; aber dies Gelingen hat keinen Bestand. Unruhig schwankt er zwischen verschiedenen Vorstellungen hin und her, von denen ihm, ohne dass er weiss wie ihm geschieht, eine die andere verdrängt. Am Ende kommt er bei völligem Nihilismus an; denn die princip- und vernunftlose *Τύχη*, in welcher sich lediglich die blinde Zufälligkeit alles Seins und Werdens darstellt, ist eben ein Nichts, ein eitler Schemen, der für Geist und Gemüth gleich wenig Inhalt bietet. Zu solchem Ziele gelangt das unmittelbar und ohne Speculation vollzogene Suchen des Volksgeistes nach Gott *); die Ergebnisse der Speculation, die stets neben dem

*) Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die allgemeine Richtung

Volksglauben hergeht und sich mehr im Widerspruch als Einklang mit ihm befindet, sind wir zwar anzugeben nicht verpflichtet, theilen aber doch zu lehrreicher Vergleichung eine Stelle aus Seneca mit, in welcher sie so ziemlich zusammengefasst erscheinen; Cons. Helv. 8, 3. id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series, id, inquam, actum est, ut in alienum arbitrium nisi vilissima quaeque non caderent.

Vierter Abschnitt.

Die Gotteserkenntniss und Offenbarung.

1. Wie sich der Uebergang von den vorigen Abschnitten zu diesem hier vermittelt, haben wir schon in der homerischen Theologie gezeigt. Nachdem in Bezug auf die Lehre von der Gottheit und den Göttern der Inhalt dargelegt worden ist, den die religiöse Erkenntniss des Griechenvolkes hat, muss diese Erkenntniss selbst in Betrachtung gezogen und nachgewiesen werden, wie sie sich der Grieche entstanden und fortwährend vermittelt und erhalten denkt.

Wenn wir nun abermal, wie für Homer, zunächst die Frage stellen, was sich der Volksglaube unter Wissen und Erkennen überhaupt denkt, so erhalten wir auch dieselbe Antwort. Für den Griechen ist Wissen im Allgemeinen Er-

---

der Zeit nicht als die persönliche jedes Einzelnen bezeichnet werden soll; vgl. den Schluss von Abschnitt I. Zur Lehre von der Τύχη vgl. Roths Vortrag: wie die Beschäftigung mit dem klassischen Alterthume der relig. Jugendbildung förderlich sein könne. Württemb. Correspondenzblatt Nov. 1853 (auch besonders abgedruckt).

fahrung, die historische Kenntniss der Dinge, und die Quelle des Wissens ist Ueberlieferung. Der Weiseste ist daher, wer am meisten gehört hat, und das ist der Aelteste. Diese Ansicht vom Wissen zieht sich durch das ganze griechische Leben hindurch. Vgl. Aesch. Eum. 848 (834). ὀργὰς ξυνοίσω σοί, sagt hier Athene zum Eumenidenchor, γεραιτέρα γὰρ εἶ. Καίτοι γε μὴν σὺ κάρτ᾽ ἐμοῦ σοφωτέρα (aber obgleich du eben deines höheren Alters wegen viel weiser bist denn ich; dieser verdächtigte Vers ist so ächt als einer), φρονεῖν δὲ κἀμοὶ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς. Dass der Jüngere den Aelteren belehre, ist, obgleich es vorkommt, das normale Verhältniss nicht; Suppl. 361 (346). σὺ δὲ παρ᾽ ὀψιγόνου μάθε γεραιόφρων. Vielmehr heisst es bei Herod. 7, 16, 2. τοιαῦτά ἐστι οἷα ἐγὼ σὲ διδάξω ἔτεσι σεῦ πολλοῖσι πρεσβύτερος ὤν· und Cyrus sagt bei Xen. Cyrop. 8, 7, 24. καὶ παρὰ τῶν προγεγενημένων μανθάνετε· αὕτη γὰρ ἀρίστη διδασκαλία· vgl. ib. §. 9. So heisst es auch bei Eur. Fr. 311. ὦ παῖ, νέων τι δρᾶν μὲν ἔντονοι χέρες, γνῶμαι δ᾽ ἀμείνους εἰσὶ τῶν γεραιτέρων· ὁ γὰρ χρόνος δίδαγμα ποικιλώτερον (vgl. Phoen. 529), ferner bei Aristoph. Lys. 1125. αὐτὴ δ᾽ ἐμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω· τοὺς δ᾽ ἐκ πατρός τε καὶ γεραιτέρων λόγους πολλοὺς ἀκούσασ᾽ οὐ μεμούσωμαι κακῶς. Darum sagt bei Lysias 19, 5 ein Jüngling: ἀκούω γὰρ ἔγωγε — ὅτι πάντων δεινότατόν ἐστι διαβολή, und bezeichnet hiemit diese Einsicht in ein ethisches Verhältniss als eine ihm gewordene Ueberlieferung. Auch Sokrates spricht, wenn auch ironisch, bei Plat. Theaet. 171 C den Volksglauben aus: εἰκός γε ἄρα ἐκεῖνον (Πρωταγόραν) πρεσβύτερον ὄντα σοφώτερον ἡμῶν εἶναι· vgl. Pseudodem. Prooem. 45 lin. 12. αἱ γὰρ ἐμπειρίαι καὶ τὸ πολλὰ ἑωρακέναι τοῦτ᾽ i. e. τὸ νοῦν ἔχειν ἐμποιοῦσιν. Selbst des Isokrates Polemik bezeugt die Geltung und Verbreitung dieser Ansicht; 6, 4. εἰ μὲν γὰρ ἦν δεδειγμένον ὥστε τοὺς μὲν πρεσβυτέρους περὶ ἁπάντων εἰδέναι τὸ βέλτιστον, τοὺς δὲ νεωτέρους μηδὲ περὶ ἑνὸς ὀρθῶς γιγνώσκειν, καλῶς ἂν εἶχεν ἀπείργειν ἡμᾶς τοῦ συμβουλεύειν· ἐπειδὴ δ᾽ οὐ τῷ πλήθει τῶν ἐτῶν πρὸς τὸ φρονεῖν εὖ διαφέρομεν ἀλλήλων ἀλλὰ τῇ φύσει καὶ ταῖς ἐπιμελείαις, πῶς οὐκ ἀμφοτέρων χρὴ τῶν ἡλικιῶν πεῖραν λαμβάνειν —;

2. Somit ist auch das Wissen von den Göttern ein

historisches. „Der homerische Mensch würde, wenn er befragt werden könnte, sein Wissen von der Gottheit für ein rein historisches erklären, das ihm geworden sei durch den Verkehr der Götter mit der Menschenwelt. Mit diesen Worten der hom. Theol. IV, 3 stimmt Schoemann in seiner Rede über das sittlich-religiöse Verhalten der Griechen (Greifswald 1848) p. 23. 34 not. 24 vollkommen überein. Aber jener Verkehr, obgleich nach dem Volksglauben nie völlig abgebrochen (vgl. I, 1. 2), wird allmählich selten; die Götter ziehen sich in ein undurchdringliches Dunkel zurück. Der Zweifler Aristodemus bei Xen. Memor. 1, 4, 9 beruft sich darauf, dass er die Götter nicht sehe; nicht minder muss ib. 4, 3, 13 Sokrates dem Euthydemus zeigen, dass man, um die Götter verehren zu können, nicht zu warten brauche, bis man ihre Gestalten sehe. Ihre Unsichtbarkeit, die doch zu ihrem Wesen gehört*), ist also dem Glauben stets gefährlich. Es regt sich daher der Zweifel an der Gewissheit desjenigen, was von den Göttern überlieferungsmässig bezeugt wird. Schon Herodot sagt 2, 3, dass er nicht geneigt sei, das in Aegypten über göttliche Dinge von ihm Vernommene mitzutheilen, ausgenommen die Namen, weil er glaube, dass hierüber alle Menschen gleich viel, d. i. gleich wenig wissen, *νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτέων ἐπίστασθαι.* Man zweifelt nicht nur als Sterblicher die besonderen Gedanken der Götter im einzelnen Fall errathen zu können (Andoc. 1, 139. *εἴπερ οὖν δεῖ τὰ τῶν θεῶν ὑπονοεῖν·* Isocr. 1, 50. *εἰ δὲ δεῖ θνητὸν ὄντα τῆς τῶν θεῶν στοχάσασθαι διανοίας*), sondern man spricht auch zweifelnd über Hauptstücke der Ueberlieferung, z. B. über die monarchische Verfassung des Götterstaats; Isocr. 3, 26. *εἰ μὲν ἀληθὴς ὁ λόγος ἐστὶ —, εἰ δὲ τὸ μὲν σαφὲς μηδεὶς οἶδεν, αὐτοὶ δ' εἰκάζοντες οὕτω περὶ αὐτῶν ὑπειλήφαμεν —.* Nach Thuc. 5, 105, 2 hat der Mensch vom göttlichen Thun ein Wissen *δόξῃ*, vom menschlichen aber *σαφῶς*. Dieser Zweifel, der um so näher lag, je mehr durch die Dichter eine Menge

*) Vrgl. das freilich angezweifelte Fragm. Eurip. 960. A. *θεὸν δὲ ποῖον, εἰπέ μοι, νοητέον;* B. *τὸν πάνθ' ὁρῶντα καὐτὸν οὐχ ὁρώμενον.*

von unwürdigen Geschichten in Umlauf gesetzt waren, hätte zweifelsohne den Volksglauben bald überwältigt, wenn dieser nicht an der Ueberlieferung eine merkwürdig feste Stütze gehabt hätte. Vgl. Eur. Bacch. 194. *πατρίους παραδοχὰς ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν εὕρηται φρενῶν·* ib. 881. *οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γινώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν. Κοῦφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν, ὅτι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.* Hecab. 783. *νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα.*

3. Diese Ueberlieferung aber wurde befestigt zunächst schon durch die Erziehung. Nach Plat. Legg. X. p. 887 D. hören die Kinder schon im frühesten Alter ihre Mütter und Ammen von den Göttern erzählen, hören die Mythen in den Gebeten bei den Opfern, und sehen Darstellungen, welche den Mythen entsprechen; sie wohnen den meisten Kultushandlungen bei und sehen wie Griechen und Barbaren in Glück und Unglück mit Gebet und Flehen ihre Zuflucht zu den Göttern nehmen. Aller öffentliche Kultus aber war Staatsanstalt und mit dem gesammten Staatsleben aufs innigste verwachsen. Es liegen eine Reihe von Zeugnissen vor, wie sehr in aller Weise dafür gesorgt war, dass die Götter *κατὰ τὰ πάτρια* verehrt würden. Dies will der pythische Gott; Xen. Mem. 1, 3, 1. *ἥ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν* (nämlich *περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων*), *Σωκράτης τε οὕτως καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρῄνει, τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι·* vgl. ib. 4, 3, 16. Der Einzelne rühmt sich dessen; Lys. 30, 19 (nach Bergk's Emendation) *πῶς δ' ἄν τις εὐσεβέστερος γίνοιτο ἐμοῦ; ὅστις ἀξιῶ πρῶτον μὲν κατὰ τὰ πάτρια θύειν, ἐπεὶ τὰ μάλιστα συμφέρει τῇ πόλει κτλ.* Isokrates schreibt an Nicocles 2, 20. *τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ποίει ὡς οἱ πρόγονοι κατέδειξαν*, und in einer ausgeführten Darstellung rühmt er 7, 29. 30 die Kultustreue der Altvordern. Doch hievon weiter unten, wenn wir vom Kultus selbst zu sprechen haben. Hier wollten wir lediglich hervorheben, welch' ungemein feste Stütze des Glaubens an die Götter und des Wissens von ihnen der unveränderliche,

unverbrüchliche Kultus **der** Götter sein musste, ein Kultus, der gerade den überlieferten Göttern galt und durch sein ehrwürdiges Alter, so mancher Kultussage gemäss, Zeugniss von den Zeiten gab, in welchen ein persönlicher Verkehr der Götter mit den Menschen glaublich war. Darum meint auch Sokrates bei Xen. Memor. 1, 4, 16 die Berechtigung der Götterverehrung damit erweisen zu können, *ὅτι τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρωπίνων, πόλεις καὶ ἔθνη, θεοσεβέστατά ἐστι.* Kurz der Glaube, der sich im Kultus des Volks und Staates bethätigt, muss als die fortströmende Quelle des Glaubens der Individuen betrachtet werden.

4. Hieraus folgt ganz natürlich, dass der in den Glauben seines Volkes eingelebte Grieche, so fern er nicht Philosoph war, sich nicht eben viel um Beweise für das Dasein der Götter kümmerte. Die *ἔργα θεῶν*, d. i. die ganze sichtbare Natur (Archiloch. 24 B. 21 Schn.) werden zwar von Sokrates bei Xen. Memor. 1, 4, 1—14 mit Nachdruck als Beweise jenes Daseins geltend gemacht *); ib. 4, 3, 14 sagt er, nachdem er gezeigt, dass manches Unsichtbare, z. B. die Seele, gleichwohl unläugbar vorhanden ist: *ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* Vgl. Pericles bei Stesimbrot. Thas. Fr. 8. *οὐ γὰρ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ὁρῶμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ἃς ἔχουσι καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα.* Aber diese Betrachtungsweise gehört zweifelsohne schon ins philosophische Gebiet. Nur ein Beweis für das Dasein der Götter ist volksthümlicher Art, der welcher hergenommen wird aus der einleuchtenden Gerechtigkeit einer Strafe oder Belohnung. Wie Od. *ω*, 351 der alte Laertes aus der Bestrafung der Freier auf das Dasein der Götter schliesst, so wird

---

*) Hierauf geht wohl Eur Fr. 969. *δυσδαίμων — ὃς τάδε λεύσσων θεὸν οὐχὶ νοεῖ.* Vgl. das unächte Prooemium zu den Gesetzen des Zaleucus bei Stob. 44, 20. *τοὺς κατοικοῦντας τὴν χώραν πάντας πρῶτον πεπεῖσθαι χρὴ καὶ νομίζειν θεοὺς εἶναι καὶ ἀναβλέποντας εἰς οὐρανὸν καὶ τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς διακόσμησιν καὶ τάξιν· οὐ γὰρ τύχης οὐδ' ἀνθρώπων εἶναι δημιουργήματα.*

Aesch. Agam. 369 (354) aus Troja's Bestrafung auf das Walten, somit auf das Dasein derselben geschlossen, ein Schluss, den ib. 1578 (1547) auch Aegisthus aus des für seinen Vater büssenden Agamemnon Bestrafung zieht. Vgl. Eur. Fr. 575. *ἐγὼ μὲν εὖτ' ἂν τοὺς κακοὺς ὁρῶ βροτῶν πίπτοντας, εἶναί φημι δαιμόνων γένος*· Bacch. 1314. *εἰ δ' ἔστιν ὅστις δαιμόνων ὑπερφρονεῖ, εἰς τοῦδ' ἀθρήσας θάνατον ἡγείσθω θεούς*· sodann Suppl. 733, Herc. f. 749, Cycl. 352. So heisst es auch bei Arist. Thesmoph. 668 ff. in Bezug auf Mnesilochus: *δώσει τε δίκην, καὶ πρὸς τούτῳ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἔσται παράδειγμ' ὕβρεως ἀδίκων τ' ἔργων ἀθέων τε τρόπων· φήσει δ' εἶναί τε θεοὺς φανερῶς, δείξει τ' ἤδη πᾶσιν ἀνθρώποις σεβίζειν δαίμονας.* Umgekehrt wird von Lys. 6, 32 von der Rettung eines strafwürdigen Frevlers eine Gefährdung des Glaubens an die Götter besorgt und dieser vorzubeugen gesucht: *οὔκουν χρὴ μὰ τὸν Δία οὔτε πρεσβύτερον ὄντα οὔτε νεώτερον, ὁρῶντας Ἀνδοκίδην ἐκ τῶν κινδύνων σωζόμενον, συνειδότας αὐτῷ ἔργα ἀνόσια εἰργασμένῳ, ἀθεωτέρους γίγνεσθαι, ἐνθυμουμένους ὅτι ἥμισυς ὁ βίος βιῶναι κρείττων ἀλύπως ἐστὶν ἢ διπλάσιος λυπουμένῳ ὥσπερ οὗτος.* Vgl. Eur. Electr. 583. *χρὴ μηκέθ' ἡγεῖσθαι θεούς, εἰ τἄδικ' ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα,* ferner das grosse Fr. Eur. Belleroph. 293, endlich was unten Abschnitt VIII, 3 bemerkt ist über Diagoras. Auch die gerechte Belohnung einer edlen That setzt das Dasein der Götter voraus; Eur. Iph. A. 1034. *εἰ δ' εἰσὶ θεοί, δίκαιος ὢν ἀνὴρ ἐσθλῶν κυρήσεις.*

5. Es offenbaren sich aber die Götter nicht blos in gerechten Bestrafungen. Der Grieche kennt vielmehr einen stets lebendigen Verkehr mit ihnen, welchen ihre Zeichen und Orakel vermitteln. Julian sagt bei Cyrill. VI, p. 198 (citirt von Hermann G. Alt. §. 37, 18): *ὁ δὴ φιλάνθρωπος ἡμῶν δεσπότης καὶ πατὴρ Ζεὺς ἐννοήσας, ὡς ἂν μὴ παντάπασι τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποστερηθῶμεν κοινωνίας, δέδωκεν ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν τεχνῶν ἐπίσκεψιν, ὑφ' ἧς πρὸς τὰς χρείας ἕξομεν τὴν ἀποχρῶσαν βοήθειαν.* Diese *ἱεραὶ τέχναι* werden somit als das die *κοινωνία* vermittelnde gedacht. Schon Platon sagt Symp. 188 C. *ταῦτα δ' ἐστὶν* (Opfer und Mantik) *ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία.* Der nächste Zweck dieser *κοινωνία* ist

nach Pind. Olymp. 8, 3 das *παραπειρᾶσθαι Διός*, das experiri mentem Jovis, oder wie es Xenophon ausdrückt Cyrop. 1, 6, 2 das *συνιέναι τὰς τῶν θεῶν συμβουλίας*, das Erkunden dessen bei den Göttern, *ὅσα ἀνθρώποις οὔτε μαθητά, οὔτε προορατὰ ἀνθρωπίνῃ προνοίᾳ*, ib. §. 23. 46. Von den *μάντεις* heisst es daher Plat. Polit. 290 C. *ἑρμηνευταὶ γάρ που νομίζονται παρὰ θεῶν ἀνθρώποις.* Die Mantik jeder Art setzt also voraus, dass die Götter um die Zukunft wissen und sie zu offenbaren geneigt sind, oder dass sie hinsichtlich derselben einen bestimmten Willen haben, den sie dem Menschen nicht vorenthalten, damit er ihn ausführe; vgl. die schon öfter citirte Stelle Xen. Cyrop. 1, 6, 46. Die Erfindung aber der diesen Willen ergründenden Mittel wird von Aesch. Prom. 485 dem Prometheus zugeschrieben. Das ist freilich eigentlich der Menschengeist; aber der in solchen Dingen unhistorische Grieche liebt es, was Ergebniss allmählicher, Jahrhunderte lang fortschreitender Beobachtung war, der Erfindungskraft eines Mannes zuzuschreiben*), wesshalb denn auch gewisse Theile der Mantik auf andere Erfinder zurückgeführt werden, z. B. die Vogelschau auf Parnasus, Paus. 10, 6, 1.

Es nimmt aber der Verkehr der Götter mit den Menschen durch Zeichen und Orakel im religiösen Leben der Griechen einen so bedeutenden Platz ein, dass wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, eine Darstellung dieses Verkehrs nach seinen verschiedenen Arten in der Weise zu geben, dass wir, nach Maassgabe der Andeutungen in den Alten selbst, den Gründen nachgehen, aus welchen dieser oder jener Gegenstand ein Zeichen göttlicher Offenbarung geworden ist. Dass wir blos übersichtlich verfahren und namentlich das mehr antiquarisch als religiös Interessante ausschliessen, hat in Hermanns unübertrefflicher Bearbeitung desselben Gegenstands seinen Grund (G. Alt. §. 37 ff.), welche wir ausserdem geradezu abschreiben müssten.

6. a. Ovid. Fast. 1, 446—448 sagt zu den Vögeln:

*) Eine Zusammenstellung solcher *εὑρήματα* bei Müller Fragm. Aristot. Bd. II. p. 181 ff. Vgl. auch die merkwürdigen Stellen Eur. Androm. 937, Suppl. 203.

Dique putant mentes vos aperire suas. Nec tamen id falsum; nam, *Dis ut proxima quaeque*, nunc penna veras, nunc datis ore notas. Und gewiss sind die hochfliegenden Raubvögel, die bis in den Himmel zu kommen scheinen, die *vornehmsten* und im Volksglauben *ältesten* Boten des Zeus, *οἰωνοὶ Διιπετεῖς*, Hymn. Aphrod. 4, Eur. Jon. 180. *κτείνειν δ' ὑμᾶς αἰδοῦμαι (τοὺς ὄρνιθας) τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας θνατοῖς.* Dies erhellt daraus, dass in keiner der zufälligen Aufzählungen der göttlichen Offenbarungszeichen, seien sie mehr oder weniger ausgeführt, die *οἰωνοί* fehlen, während die anderen Arten nicht in jeder Aufzählung Platz finden; vgl. Soph. OR. 390 (395), Theogn. 545, Aesch. Prom. 484 ff., Xenoph. Hipparch. 9, 9, Memor. 1, 1, 3, Symp. 4, 48; ferner daraus, dass *ὄρνις* und *οἰωνός* der Generalausdruck für Vorzeichen, Vorbedeutung überhaupt geworden ist. Klassisch hiefür ist Aristoph. Av. 719. *ὄρνιν τε νομίζετε πάνθ' ὅσαπερ περὶ μαντείας διακρίνει· φήμη γ' ὑμῖν ὄρνις ἐστὶ πταρμόν τ' ὄρνιθα καλεῖτε, ξύμβολον ὄρνιν, θεράποντ' ὄρνιν* (diesen seines Namens wegen), *ὄνον ὄρνιν. Ἆρ' οὐ φανερῶς ἡμεῖς ὑμῖν ἐσμὲν μαντεῖος Ἀπόλλων*; vgl. Arist. Plut. 63; sodann Thuc. 6, 27, 3. *οἰωνὸς τοῦ ἔκπλου*, Xen. Hist. gr. 1, 4, 12. *ὅ τινες οἰωνίζοντο ἀνεπιτήδειον εἶναι καὶ αὐτῷ καὶ τῇ πόλει·* Dinarch. 1, 92. *μετοιωνίσασθαι τὴν τύχην.* Dass es übrigens bei diesen Vögeln nicht blos auf den Flug sondern auch auf ihre Stimme und auf sonstige Beobachtungen ankommt, geht aus der Ovidischen Stelle und besonders auch aus Aesch. Prom. 490 hervor: (*διώρισα*) *καὶ δίαιταν ἥντινα ἔχουσ' ἕκαστοι καὶ πρὸς ἀλλήλους τίνες ἔχθραι τε καὶ στέργηθρα καὶ συνεδρίαι.*

b. Aus dem Himmel kommen aber auch alle atmosphärischen Erscheinungen, Donner und Blitz, z. B. Her. 3, 86, Xen. Cyrop. 1, 6, 1 (*τὰ τοῦ μεγίστου θεοῦ σημεῖα*, und desswegen allein ohne Zutritt sonstiger Zeichen genügend), Donner und Regen Thuc. 7, 79, 3, Donner und Blitz aus heiterem Himmel Xen. Hist. gr. 7, 1, 31, leuchtende Meteore Cyrop. 4, 2, 15, gewaltiger Wind Hist. gr. 5, 4, 17, Aschenregen Paus. 9, 6, 2. Hieher gehören die Sonnen- und Mondsfinsternisse, Herod. 9, 10, Thuc. 7, 50, 4, und sonstige Erscheinungen an den Himmelskörpern, z. B. *ἥλιος μηνοειδής* Hist. gr. 4, 3, 10, dauernde Ver-

hüllung der Sonne durch Gewölk, Anab. 3, 4, 8. Diese Zeichen sind bedeutungsvoll in schlimmem Sinn je ihrer Natur nach, in gutem Sinn, wenn sie mit dem Beginn einer wichtigen Handlung zusammentreffen; Himmelsbeobachtungen aber, in der Absicht angestellt, um auf dergleichen Zeichen zu stossen, finden nicht wie bei den Römern statt, wie denn überhaupt die Auguraldisciplin der letzteren ohne Vergleich ausgebildeter ist.

7. Bedeutungsvoll ist ferner Alles, was sich im Gebiet des menschlichen Lebens und Treibens ereignet, ohne dass es auf eine menschliche Ursache zurückgeführt werden kann.

a. Bei Homer heisst Il. *β*, 93 die *Ὄσσα*, das Gerücht ohne menschlich nachweisbare Quelle, eine Botin des Zeus. Auch in unserer Periode ist sie unter dem Namen *φήμη* oder *κληδών* eine göttliche Stimme. Nach Herod. 9, 100 wusste man gegen Abend im Lager bei Mykale von dem am Vormittag errungenen Sieg bei Platää; *ἡ δὲ φήμη διῆλθέ σφι ὧδε, ὡς οἱ Ἕλληνες τὴν Μαρδονίου στρατιὴν νικῷεν ἐν Βοιωτοῖσι μαχόμενοι. Δῆλα δὴ πολλοῖσι τεκμηρίοισί ἐστι τὰ θεῖα τῶν πρηγμάτων κτλ.* Cap. 101 heisst diese *φήμη* auch *κληδών*.

b. Eine *φήμη* oder *κληδών* anderer Art ist das vom Menschen nicht mit Absicht sondern unwillkürlich im kritischen Augenblick ausgesprochene, bedeutsame Wort. Nach Herod. 9, 90 flehen Gesandte von Samos den Spartaner Leotychides um Befreiung vom persischen Joch; *ὡς δὲ πολλὸς ἦν λισσόμενος ὁ ξεῖνος ὁ Σάμιος, εἴρετο Λευτυχίδης, εἴτι κληδόνος εἵνεκα θέλων πυθέσθαι εἴτε καὶ κατὰ συντυχίην θεοῦ ποιεῦντος· ὦ ξεῖνε Σάμιε, τί σοὶ τὸ οὔνομα; Ὁ δὲ εἶπε· Ἡγησίστρατος. Ὁ δὲ (Λευτυχίδης) ὑπαρπάσας τὸν ἐπίλοιπον λόγον, εἴ τινα ὁρμητο λέγειν ὁ Ἡγησίστρατος, εἶπε· Δέκομαι τὸν οἰωνόν, τὸν Ἡγησίστρατον, ὦ ξεῖνε Σάμιε κτλ.* Andere Beispiele bei Her. 5, 72, 8, 114 coll. 9, 64, Xen. Anab. 1, 8, 16. Wer ein solches Wort ausspricht, *γλῶσσαν ἐν τύχᾳ νέμει*, Aesch. Ag. 685 (663); der Betheiligte, dem es Heil bringt, hat sich diese Heilsversicherung sofort anzueignen, wie aus der Herodotischen Stelle ersichtlich ist; vgl. Aesch. Ag. 1653 (1624). Aegisth. *ἀλλὰ μὴν κἀγὼ πρόκωπος οὐκ ἀναίνομαι θανεῖν.* Chor. *δεχομένοις λέγεις θανεῖν σε κτλ.* Umgekehrt hat sich der Mensch vor

gefährlich ominösen Worten zu hüten, wie aus unzähligen Stellen bekannt ist. Leokrates hat, wie Lyc. Leocr. 136 sagt, durch seinen Verrath auch das im Tempel des Zeus *σωτήρ* befindliche Standbild seines Vaters, so viel an ihm lag, dem Feinde preisgegeben; diese Schuld hätte der Redner in seine Klageschrift mit aufnehmen können; *ἀλλ' οὐχ ἡγούμην δεῖν*, sagt er, *περὶ προδοσίας τοῦτον κρίνων ὄνομα Διὸς σωτῆρος ἐπιγράψαι πρὸς τὴν εἰσαγγελίαν.* Nach Paus. 9, 11, 5 haben die Smyrnäer sogar ein *ἱερὸν κληδόνων* und es entsteht bei ihnen eine *μαντικὴ ἀπὸ κληδόνων*, „*ᾗ δὴ καὶ Σμυρναίους μάλιστα Ἑλλήνων χρωμένους οἶδα.*"

c. Sogar das in einem kritischen Augenblick den Menschen unwillkürlich ankommende Niesen ist ein *οἰωνός*, und wird vollkommen ernsthaft genommen. Dieser heute noch übliche Aberglaube ist drei Jahrtausende alt, indem er sich schon bei Hom. Od. ρ, 541 findet. Vgl. Xen. Anab. 3, 2, 9; hier hat Xenophon gesagt: *σὺν τοῖς θεοῖς πολλαὶ ἡμῖν καὶ καλαὶ ἐλπίδες εἰσὶ σωτηρίας.* Er fährt fort: *τοῦτο δὲ λέγοντος αὐτοῦ πτάρνυταί τις· ἀκούσαντες δ' οἱ στρατιῶται πάντες μιᾷ ὁρμῇ προςεκύνησαν τὸν θεόν. Καὶ Ξενοφῶν εἶπε· Δοκεῖ μοι, ὦ ἄνδρες, ἐπεὶ περὶ σωτηρίας ἡμῶν λεγόντων οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος ἐφάνη, εὔξασθαι τῷ θεῷ τούτῳ θύσειν σωτήρια κτλ.*

d. Bedeutsam ist ferner der frappante, im entscheidenden Augenblick eintretende Zufall. Hieher gehören zunächst die *ἐνόδιοι σύμβολοι**), die Begegnungen unterwegs, welche insbesondere vorbedeutend werden können durch den Namen der begegnenden Person. So ist das *θεράπων ὄρνις* bei Arist. Av. 721 zu verstehn; vgl. Aesch. Prom. 487; Xen. Memor. 1, 1, 3. Sobald aber der Zufall als bedeutsam anerkannt war, suchte man den bedeutsamen Zufall auch selbst zu veranlassen, wie dies eben von dem *κληδών* bemerkt worden ist. Daher die sortes, die *ἱεροὶ κλῆροι*, Pind. Pyth. 4, 190; vgl. Dissen und Herm. G. A. §. 39, 15, der den Scholiasten Pindars anführt: *εἰώθασι δὲ διὰ κλήρων μαν-*

---

*) Vgl. Philochor. Fr. 198. 199, welcher jedoch unter die *σύμβολα* auch die *κληδόνας* (*φωνὰς ἢ φήμας*) und *πταρμούς* begreift und deren ersten Gebrauch der Demeter zuschreibt.

γενέσθαι οἷον ἐὰν βάλλοντός μου τόδε ἀναβῇ, ἀποτελεσθήσεται τόδε· καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀστράγαλοι κεῖνται, οἷς διαμαντεύονται βάλλοντες. Anschaulich hierüber Paus. 7, 25, 6 in der Beschreibung des Würfelorakels im Heraklestempel der achaeischen Stadt Bura. Daher auch der Ausdruck *ἀναιρεῖν* vom Antwortertheilen eines Orakels ursprünglich bedeutet sortes tollere; vgl. Lob. Aglaoph. p. 814. — Aehnlichkeit mit diesen Zufallsorakeln hat das augurium equestre des Poseidon *Ἵππιος* zu Onchestus in Böotien, wo das Wahrzeichen glücklich war, wenn die dort gehaltenen Pferde einen Wagen ohne Lenker, der unterwegs absteigen musste, zurück in den heiligen Hain zogen; vgl. Franke zu Hymn. Apoll. 230 ff.

8. Auf einem Zufall anderer Art beruhte die Bedeutsamkeit der Eingeweide eines geschlachteten Thieres, also die *ἱεροσκοπία.* Es war natürlich, dass sich mit der Zeit auch an die Opfer die Vorstellung der Möglichkeit knüpfte, von dem Willen der Götter Kunde zu bekommen. Denn das Opfer, das mit Rücksicht auf irgend ein Vorhaben dargebracht wurde, war der Gottheit entweder angenehm oder missfällig, ihre Zustimmung zur vorseienden Handlung also vorhanden oder nicht. Es kam also für den Opferer darauf an, zu erkennen ob das Opfer der Gottheit genehm sei. Was konnte hierüber Auskunft geben? Die äussere, vor der Schlachtung ersichtliche Beschaffenheit des Opferthieres nicht; denn irgendwie fehlerhafte Thiere durften den Göttern ohnehin nicht dargebracht werden. Also muss die innere Makellosigkeit des Thieres, die völlig normale Beschaffenheit seiner Eingeweide Zeugniss geben, ob das Opfer dem Gotte, der das Fehlerhafte verschmäht, gefallen habe, sein Segen folglich durch solches erwirkt sei. Vgl. Prom. 493 (*διώρισα*) *χροιὰν τίνα ἔχοντ᾽ ἂν εἴη δαίμοσιν πρὸς ἡδονήν* und weiteres Einzelne bei Eur. Electr. 825. Da nun jene innere Beschaffenheit des Thieres dem Opferer kein Bestimmungsgrund für die Wahl sein kann, da derselbe in dieser Hinsicht lediglich den Zufall walten lassen muss, so stellt man sich vor, dass eben die Gottheit diesen nur scheinbaren Zufall regiere und schon dadurch ihren Willen erkläre, je nachdem sie dem Opferer ein innerlich makelloses oder ihr missfälliges Thier in die Hand spiele. Aber Zeugniss von

der Stimmung des Gottes geben auch die Vorgänge beim Opfer selbst, die Haltung des Thieres, z. B. Paus. 4, 13, 1, ferner die Art der Flamme und dergleichen, kurz die *φλογωπὰ σήματα*, Prom. 498, Soph. Antig. 986 (1005) ff. und hier die Ausleger, Eur. Phoen. 1262, Suppl. 211, Iph. T. 16, wo sie *ἔμπυρα* genannt sind, welches Wort jedoch auch für Brandopfer (*ἔμπ. ἱερά*) überhaupt steht. Herm. G. A. §. 38, 21 fügt noch die Gestalten hinzu, welche die Asche des Thieres zugleich mit dem kunstgerecht liegenden Reisig hinterliess. Aber auf diese doppelte Bedeutsamkeit des Opfers scheint Xenophons Ausdrucksweise nicht zu gehn, der Anab. 1, 8, 15 sagt: *ὅτι τὰ ἱερὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ εἴη·* und noch auffallender 6, 3, 21. *τά τε ἱερὰ ἡμῖν καλὰ οἵ τε οἰωνοὶ αἴσιοι τά τε σφάγια κάλλιστα.* Krüger zur ersteren Stelle versteht unter den *σφαγίοις* die Vorzeichen aus den Bewegungen des Opferthiers. Aber sollte nicht da, wo zwischen *ἱεροῖς* und *σφαγίοις* so streng unterschieden wird, der Unterschied gelten, den Macrob. Sat. 3, 5, 5 nach Trebatius im ersten Buche de religionibus aufstellt zwischen hostiis animalibus, in quibus sola anima deo sacratur (das wären die *ἱερά*), und hostiis consultatoriis, in quibus, nach Trebatius, voluntas Dei per exta disquiritur; das wären die *σφάγια*? Dieser an so wenig Stellen gemachte Unterschied schliesst natürlich die Möglichkeit nicht aus, dass an zahllosen andern *ἱερά* und *σφάγια* ganz gleichbedeutend gebraucht werden.

Aber diese *μαντικὴ θυτική* findet sich bei Homer noch gar nicht, ja wird vor dem sechsten Jahrhundert überhaupt nicht erwähnt, zuerst unseres Wissens bei Theogn. 545, wo den *μάντεσιν* und *οἰωνοῖς* die *αἰθόμενα ἱερά* gegenüber gestellt werden. Wenn nun auch nicht angenommen werden kann, dass sie erst um diese Zeit entstanden oder entlehnt worden ist (wie Her. 2, 57 meint aus Aegypten), denn dazu ist sie zu Aeschylus' Zeiten nach jener Stelle im Prometheus viel zu ausgebildet, so verlegt sie doch Diod. Sic. Fragm. lib. VI sicherlich mit Unrecht schon ins mythische Zeitalter, wenn er von Sisyphus sagt, er habe *διὰ τῆς ἱεροσκοπίας* alles gefunden und den Menschen voraus verkündet, und auch Paus. 6, 2, 2 ist mit gehöriger Beschränkung zu verstehn, wenn er angiebt: *μαντικὴ δὲ ἡ μὲν ἐρίφων καὶ ἀρνῶν*

καὶ μόσχων ἐκ παλαιοῦ δήλη καθεστῶσά ἐστιν ἀνθρώποις κτλ. In der historischen Zeit war sie allerdings das üblichste Mittel, den Willen der Gottheit zu erforschen, ohne Zweifel, weil sie fast überall und unter allen Umständen, wenn alle sonstige Zeichen mangelten, veranstaltet werden konnte. Vergl. Paus. 9, 13, 2.

9. Bei der Eingeweideschau macht das Naturwidrige der Erscheinungen das Misswollen der Götter kund. Diese Vorstellung hat man aber von allen sonstigen Vorkommnissen und Ereignissen, welche dem regelmässigen Naturlauf widersprechen, deren Zahl und Art desswegen auch unbeschränkt ist. Man fasst sie zusammen unter dem Gattungsnamen τέρατα, der aber freilich auch die ungewöhnlichen Himmelszeichen in sich begreift, welche wir oben von den gewöhnlichen und regelmässigen nicht trennen wollten. Solche τέρατα stellen sich in der Regel vor grossen Unglücksfällen ein; Herod. 6, 27. φιλέει δέ πως προσημαίνειν (impersonale), εὖτ' ἂν μέλλῃ μεγάλα κακὰ ἢ πόλι ἢ ἔθνεϊ ἔσεσθαι· so geschieht es vor der Schlacht bei Leuktra im günstigen Sinn für Theben Xen. h. gr. 6, 4, 7, im ungünstigen für Sparta Paus. 9, 13, 2; hier wird sogar ein an sich natürliches Ereigniss, dass Wölfe die der spartanischen Opferheerde vorangehenden Ziegen zerreissen, ohne die Schafe zu beschädigen, wegen des kritischen Augenblicks ein τέρας. So vor dem Zuge der Athener nach Sicilien, Paus. 10, 15, 3, vor dem Untergange Messene's im zweiten Krieg, ib. 4, 13, 1. Sie kommen vor an lebendigen Wesen, hier als widernatürliche Geburten, Her. 3, 153, 7, 57, Vermischungen ib. 2, 46, Nahrungsmittel, ib. 1, 78, wo Pferde Schlangen fressen, ungewöhnliche Sterbefälle ib. 6, 27. Hieher gehört auch der grosse Bart der Athenepriesterin in Pedasos, ib. 1, 175. ἦσαν δὲ Πηδασέες οἰκοῦντες ὑπὲρ Ἁλικαρνησσοῦ μεσόγαιαν· τοῖσι ὅκως τι μέλλοι ἀνεπιτήδειον ἔσεσθαι, αὐτοῖσί τε καὶ τοῖσι περιοίκοισι, ἡ ἱερείη τῆς Ἀθηναίης πώγωνα μέγαν ἴσχει· τρίς σφι τοῦτο ἐγένετο· wie 8, 104. Ferner die plötzliche Wiedererblindung eines von Blindheit Genesenen, Paus. 4, 13, 1, das weisse Spinngewebe im thebanischen Demetertempel vor der Leuktrischen Schlacht, das schwarze vor Zerstörung der Stadt durch Alexander, ib. 9, 6, 2. Sie kommen aber auch im Bereiche des Leblosen vor. Ein

Erdbeben, insgemein auch als grosses Unglück durch ungewöhnliche Naturerscheinungen vorher verkündigt (Paus. 7, 24, 6), ist selbst ein mächtiges τέρας, Herod. 6, 98, Thuc. 2, 8, Xen. h. gr. 3, 2, 24; 4, 7, 4. Ingleichen plötzlicher Witterungswechsel im entscheidenden Zeitpunkt, Xen. h. gr. 2, 4, 14, die ungewöhnliche Seichtigkeit eines grossen Flusses, wie des Euphrat, Anab. 1, 4, 18. Ferner ungewöhnliches Wachsthum, z. B. des abgehauenen heiligen Oelbaums auf der Burg zu Athen, Herod. 8, 55, das doppelt sich vergrössernde Brod des Perdikkas, ib. 8, 137. Sodann ein von selbst siedender Kessel, Herod. 1, 59, der plötzliche Einsturz eines Säulenknaufs ohne Wind und Erdbeben, Xen. h. gr. 4, 4, 5. Vorzüglich bedrohlich sind die τέρατα an Götterbildern, z. B. das aus der Brust des Herabildes in Argos flammende Feuer, Herod. 6, 82, wo auch die Auslegung gegeben wird, das selbst in einem Orakel 7, 140 genannte Schwitzen der Götterbilder, οἵ που, nämlich ἀθάνατοι, νῦν ἱδρῶτι ῥεούμενοι ἑστήκασι δείματι παλλόμενοι, das Senken ihrer Waffen Paus. 4, 13, 1. Diese letztgenannten Erscheinungen führen uns auf diejenigen τέρατα, mit welchen irgend eine Art von Theophanie verbunden ist. Hieher gehört das dem Athener Epizelus in der Schlacht bei Marathon erschienene φάσμα, durch das er blind geworden; Herod. 6, 117. ἄνδρα οἱ δοκέειν ὁπλίτην ἀντιστῆναι μέγαν, τοῦ τὸ γένειον τὴν ἀσπίδα πᾶσαν σκιάζειν· τὸ δὲ φάσμα τοῦτο ἑωυτὸν μὲν παρεξελθεῖν, τὸν δὲ ἑωυτοῦ παραστάτην ἀποκτεῖναι· ferner die bekannte übernatürliche Feier der Eleusinien vor der Schlacht bei Salamis, 8, 65, endlich die τέρατα, welche das Perserheer vom Delphischen Heiligthum verjagen, 8, 37. 38. ἔλεγον δὲ οἱ ἀπονοστήσαντες οὗτοι τῶν βαρβάρων —, ὡς πρὸς τούτοισι καὶ ἄλλα ὥρων θεῖα· δύο γὰρ ὁπλίτας, μέζονας ἢ κατὰ ἀνθρώπων φύσιν ἐόντας, ἕπεσθαί σφι, κτείνοντας καὶ διώκοντας. Hiezu Xen. h. gr. 6, 4, 7; vor der Schlacht bei Leuktra ἐκ τοῦ Ἡρακλείου καὶ τὰ ὅπλα ἔφασαν ἀφανῆ εἶναι, ὡς τοῦ Ἡρακλέους εἰς τὴν μάχην ἐξωρμημένου. Beispiele ausführlicher und ins Einzelne gehender Deutungen solcher τέρατα giebt Plut. Dion. 24 nach Theopomp. (Fr. 211), Nic. 23 nach Philochorus (Fr. 112); vgl. auch des letzteren Fr. 146. — Wir schliessen mit der Bemerkung, dass Herod. 2, 82 von den Aegyptern sagt, kein

Volk habe so viele *τέρατα* beobachtet und durch Beobachtung deuten gelernt, endlich dass Herodot unter den noch übrigen Geschichtschreibern unserer Periode die meisten und am gläubigsten berichtet, dass Xenophon, so viel er auch auf *ἱερά, οἰωνοί* und *ὀνείρατα* giebt, der *τέρατα* verhältnissmässig seltener gedenkt, dass endlich Thucydides dergleichen Dinge wohl erwähnt, wenn er von ihrem Einfluss auf die Stimmung der Menschen zu berichten hat, jedoch mit mehr oder minder sichtlicher Andeutung, dass er selbst nicht daran glaube; vgl. 7, 50, 4; 7, 79, 3.

10. In den bisher genannten Formen war die Offenbarung der Gottheit an Zeichen geknüpft, folglich eine mittelbare. Aber es wird ihr auch eine unmittelbare zugetraut, kraft welcher sie zu dem Menschen und aus demselben heraus spricht ohne Vermittlung eines Zeichens. Dies ist möglich, wenn die natürliche selbstbewusste Thätigkeit des Menschengeistes aufhört und in Folge dessen die vom menschlichen Willen nicht mehr beherrschte Seele der göttlichen Einwirkung unbedingt zugänglich ist.

Dies findet erstlich statt im Traum. Nach Xen. Cyrop. 8, 7, 21 ist die Seele im Traume *θειοτάτη· τότε γὰρ μάλιστα ἐλευθεροῦται*, und schon Homer hat gesagt Il. α, 63. *καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστι*, wogegen freilich Aristoteles in seinem Büchlein de divin. in somniis cap. 2 aus dem unzureichenden Grunde streitet: *μεθ' ἡμέραν γὰρ ἐγίνετ' ἂν (τὰ ἐνύπνια) καὶ τοῖς σοφοῖς* (d. i. *οὐ τοῖς τυχοῦσιν*), *εἰ θεὸς ἦν ὁ πέμπων*. Die Dichter von Homer an und unter den Historikern besonders wieder Herodot und Xenophon theilen uns eine Menge bedeutsamer Träume mit, von denen natürlich die wichtigsten für uns diejenigen sind, bei denen eine Auslegung ihrer Symbolik oder eine Kritik beigefügt ist oder sich von selbst versteht. Wir erinnern an Atossa's Traum in den Persern des Aesch. 180 ff., an den Klytaemnestra's Choeph. 32 ff. 527 (521) ff. mit Orestes' Deutung 542 (536) ff., ebenfalls an den Klytaemnestra's bei Soph. Electr. 410 (417) ff., an die Träume, welche der Geburt welthistorischer Männer vorausgehn, z. B. der des Cyrus Herod. 1, 107, des Perikles 6, 131, an Xerxes' Traum vor dem griechischen Feldzug und dessen Kritik durch seinen Oheim Artabanus 7, 12—18, an Xenophons von ihm selbst ausgelegte Träume

Anab. 3, 1, 12; 4, 3, 8, an den vom Schol. zu Aeschin. 2, 10 erzählten Traum der Himeräischen Priesterin, welche in der Person des Tyrannen Dionysius den ihr an Zeus' Thron in Fesseln gezeigten ἀλάστωρ Siciliens erkannte. Was nun das Verhältniss dieser Träume zur Wirklichkeit betrifft, so läuft mancher auf eine ganz unbedeutende Erfüllung hinaus oder man meint es wenigstens, wie z. B. Herod. 1, 120 die Magier es meinen lässt vom Traum des Astyages, der durch das Knabenkönigthum des Cyrus in Erfüllung gegangen zu sein scheint; vgl. auch des Hippias Traum 6, 107. Mancher aber wird nicht als unbedingte Weissagung, sondern als Warnungszeichen betrachtet, das Sühnungen und Abwendungsversuche veranlasst. Dergleichen sind Opfer aller Art, Aesch. Pers. 203 (200). ἐπεὶ δ' ἀνέστην, sagt Atossa, καὶ χεροῖν καλλιῤῥόου ἔψαυσα πηγῆς, σὺν θυηπόλῳ χερὶ βωμὸν προσέστην, ἀποτρόποισι δαίμοσιν θέλουσα θῦσαι πέλανον κτλ. Und so sagt 215 ff. der Chor: θεοὺς δὲ προστροπαῖς ἱκνουμένη, εἴ τι φλαῦρον εἶδες, αἰτοῦ τῶνδ' ἀποτροπὴν λαβεῖν. Vgl. Choeph. 22, Soph. Electr. 399 (406). Hieher gehört das komische θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσαι, den Traum abspülen durch Waschung, Arist. Ran. 1340, ferner das ἡλίῳ δεικνύναι τοὔναρ, als ἄκος böser Träume, Soph. Electr. 418 (425), wo Wunder anführt Eur. Iph. T. 42. ἃ καινὰ δ' ἥκει νὺξ φέρουσα φάσματα, λέξω πρὸς αἰθέρ', εἴ τι δὴ τόδ' ἔστ' ἄκος. — Weil aber an die Bedeutsamkeit der Träume geglaubt wird, so legt man sich auch absichtlich schlafen, um eine Traumoffenbarung zu erhalten. Das ist die schon bei Homer Il. α, 62 wenigstens angedeutete ἐγκοίμησις, incubatio Cic. Divin. 1, 43, 96, welche allmählich zu den förmlich hiezu bestimmten Traumorakeln führt, wie die Beobachtung der κληδόνες in Smyrna zu einem ἱερόν derselben und einer μαντικὴ ἀπὸ κληδόνων geführt hat (§. 7, b). Ueber das berühmteste derselben, die sogenannte Höhle des Trophonius bei Lebadea in Böotien vgl. Paus. 9, 39, 4 und vor Allem Göttling ges. Schriften Nro. IX. Auch ein Traumorakel des Amphiaraus *) wird erwähnt z. B. Herod. 8, 134. Hieher

*) Vgl. Preller über Oropos und das Amphiaraeion in den Berichten über die Verhandlungen der sächs. Ges. d. Wiss. Philol. Hist. Kl. Bd. IV. 1852 p. 140 bes. p. 166 ff.

schickt das attische Volk den Euxenippus mit zwei Anderen zur Incubation, als es gewiss darüber werden will, ob ein Theil des ihm von Philipp wiedergegebenen Gebiets von Oropus Tempelgut des Gottes Amphiaraus sei oder nicht, Hyperid. Euxenipp. p. 8, 5 Schneidew. Sodann eines der Ino; Paus. 3, 26, 1. *μαντεύονται μὲν οὖν καθεύδοντες, ὁπόσα δ' ἂν πυθέσθαι δεηθῶσιν, ὀνείρατα δείκνυσί σφισιν ἡ θεός.* Vielleicht hängen solche Traumstätten mit örtlichen Verhältnissen zusammen, welche entsprechende pathologische Erscheinungen möglich machen. Ob an Somnambulismus zu denken sei, steht dahin. Ueber Alles vgl. Herm. G. A. §. 41. Nur bemerken wir noch, dass das nachhomerische Zeitalter so wenig als Homer einen Traumgott kennt, auf welchen die Träume zurückgeführt würden; siehe meine Anm. zu Il. *β*, 6. Wir finden zwar bei Paus. 2, 10, 2 ein *ἄγαλμα Ὀνείρου* neben einem *Ὕπνος*, aber nirgends werden einem *Ὄνειρος* die Träume zugeschrieben; von den Göttern heisst einmal Hermes *ἡγήτωρ ὀνείρων*, Hymn. Herm. 14, wohl insofern er nach Homer Todtenführer geworden ist; vgl. Nitzsch zu Od. VII, 137 p. 152.

11. Giebt es aber, fragen wir weiter, vor der Hand abgesehen von den Orakelstätten eine weitere unmittelbare Offenbarung durch menschliche Werkzeuge als im Traum? Giebt es namentlich inspirirte Weissagung, göttlich inspirirte Propheten? Die Frage lässt sich nicht beantworten, ohne dass wir zuvor die Personen ins Auge fassen, welche allein die Werkzeuge der Weissagung sein können, die *μάντεις*. Wer sind eigentlich die *μάντεις*? Nach Pausanias authentischer Erklärung 1, 34, 3 sind sie eigentlich keine *χρησμολόγοι*, keine inspirirten Propheten, sondern lediglich Zeichendeuter, d. h. Traumdeuter, Vogelschauer, Eingeweideschauer, somniorum interpretes, augures, haruspices. Sie sind auch keine Priester; Platon im Politic. p. 290 C unterscheidet sie von diesen genau. Denn sie haben nichts mit dem Tempeldienst irgend einer Gottheit zu schaffen. Wenn sie griechische Heere begleiten, welchen als an seinen Tempeldienst gebunden kein Priester folgen kann, und hier thätig sind als Opferer, was allerdings häufig vorkommt (Herod. 9, 92; Thuc. 6, 69, 2; Xen. Anab. 4, 3, 18; 5, 2, 9; Cyrop. 1, 6, 2), so sind sie weniger der Opferhandlung als der Eingeweide-

schau wegen zugezogen; denn opfern kann Jeder; gerade wie umgekehrt ein Priester, der weissagt, dies aus den Opfern thut, die er schlachtet; vgl. Herod. 8, 134. ὁ Μῦς — τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο· ἔστι δὲ κατάπερ ἐν Ὀλυμπίῃ ἱροῖσι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι. Auch ist die Wissenschaft der Zeichendeuter keine eingegebene, sondern eine förmlich erlernte, als μαντικὴ ἔντεχνος, von der sich Xen. Anab. 5, 9, 23 ein anschauliches Beispiel findet. Dennoch ist dem Alterthum in unserer Periode eine inspirirte Prophetie bekannt. Wie Kalchas Il. α den Willen der Gottheit ohne Vermittlung eines gegebenen Zeichens zu verkünden vermag, so kann er dies auch in Bezug auf Ajas bei Soph. Aj. 730 (749). Pindar bezeichnet dies Vermögen, den Sinn der Gottheit auch ohne Zeichen zu verstehn, mit φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωστον, Olymp. 6, 66, und Pausanias unterscheidet 1, 34, 3 von den blos auslegenden μάντεσι die χρησμολόγοι, ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσιν. Ein solches μανῆναι wird insbesondere auch den apollinisch begeisterten Sibyllen zugeschrieben *), deren Paus. 10, 12, 1 mehrere nennt und von einer derselben sagt: ταῦτα μὲν δὴ (τὰ ἔπη) μαινομένη τε καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος πεποίηκεν· ingleichen den νυμφολήπτοις, wie denn Bakis mehrere Male von Pausanias ein ἀνὴρ μανεὶς ἐκ Νυμφῶν oder κατάσχετος ἐκ Νυμφῶν genannt wird, 4, 27, 2. 10, 12 extr., endlich gewiss auch den bacchisch inspirirten, Eur. Bacch. 291. τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει, wiewohl von bacchischer Mantik nur bei dem Volke der Σάτραι in Thracien die Rede ist, Herod. 7, 111, Eur. Hecab. 1245. Ja man denkt sich die Inspiration wohl auch verbunden mit Ekstase, bei welcher das natürliche Bewusstsein schwindet, von welchem Zustand die Aeschyleische Kassandra eine grossartige Anschauung gewährt, Ag. 1072—1172 (1031—1131), 1215 (1173) ff., obwohl uns die Art und Weise, wie Kalchas und Tiresias bei Homer und den Tragikern weissagen, berechtigt anzunehmen, dass nicht jede Inspiration mit dem höchsten Grade des furor divinus verbunden gedacht wurde. Und so mögen denn auch die χρησμολόγοι der

*) Vgl. Wachsmuth II §. 136 p. 597 und Herm. G. A. §. 37, 4. 22.

historischen Zeit insgemein den Zustand der göttlichen Inspiration für sich in Anspruch genommen haben, solche, von welchen Thuc. 2, 8, 2. 21, 3 spricht. Aber es ist merkwürdig, dass Pausanias keinem derselben die Berechtigung dieses Anspruches zugesteht. Indem er in der mehrmals angeführten Stelle 1, 34, 3 von den *χρησμολόγοις* spricht, *ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσι*, setzt er ausdrücklich noch ein *τὸ ἀρχαῖον*, vor Alters, hinzu, und versteht unter der alten die mythische Zeit, was daraus erhellt, dass er, wie Hermann §. 37, 18 erinnert, 10, 12, 6 in der Aufzählung der inspirirten Propheten, die es bis auf seine Zeit in Griechenland gegeben, lediglich mythische Persönlichkeiten nennt, nicht einmal aber Epimenides von Kreta. Hieraus ergiebt sich der Schluss, dass in der klassischen Zeit des Griechenthums inspirirte Prophetie, selbst mit Ekstase verbunden, zwar für möglich erachtet worden ist, auch oft genug besonders in politisch erregten Zeiten sich geltend zu machen versucht und im Volke vielfachen Glauben gefunden hat *), aber bei den Besseren und namentlich bei den Historikern, aus denen wir die Zeitgeschichte schöpfen, ohne Anerkennung geblieben ist.

12. Denn weder Herodot, der 1, 62 an die Inspiration des Akarnanen Amphilykus zu Pisistratus Zeiten zu glauben scheint, noch Xenophon, der an das freilich einem andern Gebiete angehörige *δαιμόνιον* des Sokrates glaubt, erkennen irgendwo die Auctorität eines Propheten ihrer Zeit an. Hingegen steht bei ihnen die Zeichendeutung, bei Herodot auch die Wahrhaftigkeit der Sprüche älterer Propheten im unbedingtesten Ansehn. Herod. 8, 77 führt einen auf die Schlacht bei Salamis gedeuteten Spruch des Bakis mit dem ausdrücklichen Beifügen an: *χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθέες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας·* sodann: *ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίης χρησμῶν πέρι οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ᾽ ἄλλων ἐνδέκομαι.* Vgl. 8, 20, wo Bähr nachzusehn,

*) Dinarch. 1, 98 braucht eine solche *μαντεία* als gerichtliches Beweismittel.

96; 9, 43. Xenophon opfert, um bei *Ζεὺς βασιλεύς* anzufragen, ob er die ihm angetragene Stellung eines *ἄρχων αὐτοκράτωρ* über das griechische Heer annehmen solle, Anab. 5, 9, 23; die *ἱερὰ* verbieten es ihm §. 24, und dieser Grund seiner Weigerung schlägt auch beim Heere durch, das ihm diese Stellung hat aufdringen wollen. Nach 6, 2, 12—22, einer besonders auch dafür klassischen Stelle, dass man durch wiederholtes Opfern eine günstige Antwort gleichsam zu erzwingen trachtet, rückt er ohne *ἱερὰ καλά* selbst in der grössten Noth nicht aus. Seine Meinung legt er dem Vater des Cyrus unter, der Cyrop. 1, 6, 44 zu seinem Sohne spricht: *μάθε δέ μου καὶ τάδε, ὦ παῖ, τὰ μέγιστα· παρὰ γὰρ ἱερὰ καὶ οἰωνοὺς μήτ' ἐν ἑαυτῷ μηδέποτε μήτ' ἐν τῇ στρατιᾷ κινδυνεύσῃς κατανοῶν, ὡς ἄνθρωποι μὲν αἱροῦνται πράξεις εἰκάζοντες, εἰδότες δὲ οὐδὲν ἀπὸ ποίας ἔσται αὐτῶν τἀγαθά.* Ja sogar von Sokrates berichtet Xenophon ganz in historischer Weise Mem. 4, 7, 10 folgendes: *εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιτο, συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι· τὸν γὰρ εἰδότα, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν πραγμάτων σημαίνουσιν, οὐδέποτ' ἔρημον ἔφη γίγνεσθαι συμβουλῆς θεῶν.* Vgl. 1, 1, 9 und besonders auch Apolog. 12 ff., wo er den Sokrates in ausführlicher Darlegung seine Einstimmigkeit mit dem Volksglauben an die göttlichen Zeichen erklären lässt, nur allerdings mit dem Beisatze: *ἀλλ' οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ συμβόλους τε καὶ μάντεις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι· ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ· καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν,* so dass es den Anschein hat, als ob er Anderen zwar den gewöhnlichen Brauch der Zeichendeutung habe empfehlen, für seine Person aber sich dessen in geläuterter Form habe bedienen wollen. Die Geltung der Zeichen wird ebenfalls wie die *μαντεία* vor Gericht als ein Beweismittel in Anspruch genommen; Antiph. 5, 81. *χρὴ δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν θεῶν σημείοις γενομένοις εἰς τὰ τοιαῦτα οὐχ ἥκιστα τεκμηραμένους ψηφίζεσθαι. Καὶ γὰρ τὰ τῆς πόλεως κοινὰ τούτοις μάλιστα πιστεύοντες ἀσφαλῶς διαπράττεσθε —· χρὴ δὲ καὶ εἰς τὰ ἴδια ταῦτα μέγιστα καὶ πιστότατα ἡγεῖσθαι·* und nun weist der Angeklagte nach, in wie fern er durch

göttliche Zeichen für unschuldig erklärt worden sei. Aeschines greift 3, 131 seinen Gegner Demosthenes aufs heftigste an, dass er ἀθύτων καὶ ἀκαλλιερήτων τῶν ἱερῶν ὄντων ἐξέπεμπε τοὺς στρατιώτας ἐπὶ τὸν πρόδηλον κίνδυνον· vgl. die Vorwürfe, welche Theseus dem Adrast und dieser sich selbst macht Eur. Suppl. 157 ff.

13. Aber von Homer an geht neben dem Glauben der Zweifel her, der Zweifel nicht blos unfrommer, sondern gottesfürchtiger Menschen; vgl. H. Th. IV, 22. Und zwar zergeht, wie dort gezeigt worden, das Ansehn der Mantik zunächst an der Trüglichkeit des Zeichens. Denn nicht alle οἰωνοί sind bedeutsam und wahrhaftig; nach Apollon's eigener Erklärung im Hymn. Herm. 546 giebt es μαψιλόγοι οἰωνοί, welche die Menschen in Irrthum führen, und Träume sind Schäume. Noch mehr aber schadet die Trüglichkeit der Inhaber der Mantik, der μάντεις selbst, auch wenn sie blos Zeichendeuter und nicht inspirirte Propheten sein wollen. Schon das muss der Mantik nachtheilig werden, dass sie von jeher ein Gewerbe ist; der μάντις ist δημιοεργός, Od. ρ, 383; τ, 135. Die τέχναι ἔνθεοι werden herabgezogen in das alltägliche Gebiet des Erwerbs. Nun heisst es Soph. Ant. 1036 (1055) τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος· wird doch selbst Tiresias im OR. 385 (390 ff.) von Oedipus eigennütziger Umtriebe wider ihn bezichtigt, während er, Tiresias, rathlos gewesen sei, als es das Räthsel der Sphinx galt, vgl. Eur. Bacch. 250; Jokaste, wenn sie auch an Apollon selbst nicht frevelt, spricht doch entschiedenen Unglauben an seine Diener aus; OR. 681 (708). μάθ᾽, οὕνεκ᾽ ἐστί σοι βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης (dass nichts im Menschenleben abhängt von Prophetenkunst). Φανῶ δέ σοι σημεῖα τῶνδε σύντομα. Χρησμὸς γὰρ ἦλθε Λαΐῳ ποτ᾽, οὐκ ἐρῶ Φοίβου γ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ, τῶν δ᾽ ὑπηρετῶν ἄπο, ὡς αὐτὸν ἥξοι μοῖρα πρὸς παιδὸς θανεῖν κτλ. Man sieht, dass Sophokles einen Charakter zeichnen will, in welchem der Glaube an den Gott den Unglauben an seine Werkzeuge nicht ausschliesst, genau wie es Eur. Electr. 400 heisst: Λοξίου γὰρ ἔμπεδοι χρησμοί· βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἐῶ. Man vergleiche noch Iph. A. 955. τίς δὲ μάντις ἔστ᾽ ἀνήρ; ὃς ὀλίγ᾽ ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ λέγει τυχών· ὅταν δὲ μὴ τύχῃ, διοίχεται. — Ja dieser Unglaube kann sich auf eine

Art von Dogma stützen, auf die Lehre nehmlich von der Unergründlichkeit des göttlichen Geistes, welche gilt, auch wenn man die Möglichkeit einer Offenbarung durch Spruch und Zeichen annimmt. Schon Hesiod Fragm. 114 hat gesagt: *μάντις δ᾽ οὐδεὶς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.* Aehnlich Hes. Opp. 483. *ἄλλοτε δ᾽ ἀλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο, ἀργαλέος δ᾽ ἄνδρεσσι κατὰ θνητοῖσι νοῆσαι.* Vgl. ferner Theogn. 1075. *πρήγματος ἀπρήκτου χαλεπώτατόν ἐστι τελευτὴν γνῶναι, ὅπως μέλλει τοῦτο θεὸς τελέσαι· ὄρφνη γὰρ τέταται· πρὸ δὲ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι οὐ ξυνετὰ θνητοῖς πείρατ᾽ ἀμηχανίης*, d. i. vor der Zukunft befindet sich für die Sterblichen eine undurchschaubare Schranke der Rathlosigkeit, das ist: vor der Zukunft stehen die Menschen rathlos, weil vor ihr eine undurchschaubare Schranke gezogen ist. Denn Pind. Fragm. 39 (B.) sagt: *οὐ γαρ ἔσθ᾽ ὅπως τὰ θεῶν βουλεύματ᾽ ἐρευνᾶσαι βροτέᾳ φρενί· θνατᾶς δ᾽ ἀπὸ ματρὸς ἔφυ.* Hiezu Solon Fr. 17 (B.) *πάντῃ δ᾽ ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν.* Endlich Aesch. Suppl. 86 (79). *Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη·* ib. 1056 (1028). *Ἡμιχ. β. σὺ δέ γ᾽ οὐκ οἶσθα τὸ μέλλον. Ἡμιχ. α. τί δὲ μέλλω φρένα Δίαν καθορᾶν, ὄψιν ἄβυσσον;* Soph. Fr. inc. 686. *ἀλλ᾽ οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάθοις ἄν, οὐδ᾽ εἰ πάντ᾽ ἐπεξέλθοις σκοπῶν.* Hiezu nehme man folgendes: war einmal die Mantik trotz dieser Unergründlichkeit des göttlichen Geistes zum Gewerbe geworden, so musste sie in die Hände von Gesindel fallen, welches vom Aberglauben des Volkes durch schnöde Wahrsagerei Gewinn zog. Kassandra fragt Ag. 1195 (1154). *ἢ ψευδόμαντίς εἰμι θυροκόπος φλέδων;* Erstaunlicher Unfug wurde von den *χρησμολόγοις* getrieben, welche mit untergeschobenen Orakeln oder Prophetensprüchen und eigenen Machwerken dieser Art die Leichtgläubigkeit des Volks betrogen. Aristophanes hat in den Vögeln 960 ff. diese Landplage Athens aufs ergötzlichste gezeichnet; vgl. Ritter 997 ff. Darum bricht auch nach dem Unglück in Sicilien ein allgemeiner Zorn gegen die Propheten los; Thuc. 8, 1, 1. *ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν, ὡς λήψονται Σικελίαν.* Da nun auch sonst noch allerlei abergläubige Mantik in Schwang ging (vgl. im Allgemeinen Herm.

G. Alt. §. 42), so hätte sich die Weissagung unmöglich in so dauerndem Ansehn erhalten können, wenn nicht die Orakel gewesen wären, Weissagestätten, welche mit der Geschichte des Volks aufs innigste verflochten und von der Persönlichkeit der menschlichen Organe des Gottes unabhängig waren, wenigstens dem allgemeinen Glauben nach.

14. Hermann in den G. A. §. 39—41 unterscheidet 1. Zeichenorakel, 2. die Spruchorakel Apollons, 3. die Traum- und Todtenorakel. Würden wir bei jedem unserer Leser den Besitz des Hermannschen Buchs voraussetzen können, so würden wir sofort den vierten Abschnitt schliessen und lediglich auf Hermann verweisen. Da jedoch diese Voraussetzung nicht möglich und jeder Leser berechtigt ist, an dieser Stelle unseres Buches Auskunft über das Orakelwesen zu erhalten, so bleibt nichts übrig, als die hieher gehörigen Hauptsachen nach den für uns wichtigsten Gesichtspunkten nach Hermanns und anderen, auch eigenen Forschungen in der Kürze vorzutragen.

15. Das Orakel zu Dodona *) ist nach Herod. 2, 52 das älteste und eine Zeitlang einzige Orakel Griechenlands gewesen und seinem Ursprunge nach pelasgisch; die Gründungssagen bei Herod. 2, 54 ff. Schon Homer kennt den Dodonäischen Zeus Il. π, 235, und die heilige Eiche, von Her. 2, 56 auch φηγός, mit dem Namen einer Art, benannt, welche des Gottes Willen verkündet; Od. ξ, 328. ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακοῦσαι. Denn es war ein Zeichenorakel; Strab. Fragm. Vat. VII, 1. ἐχρησμῴδει δ' οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων, ὥσπερ τὸ ἐν Λιβύῃ Ἀμμωνικόν, welch letztere Notiz Strabo wohl aus Her. 2, 55 schöpft. Die Zeichen bestanden „in dem Rauschen der heiligen Eiche, in dem Gemurmel einer Quelle, die an deren Fusse quoll," während es ungewiss bleibt, ob das von Strab. l. c. Fr. 3 erwähnte eherne Becken, „gegen das der Wind die Ketten einer von dem Standbild eines Knaben gehaltenen Geisel trieb," ebenfalls prophetischen Zwecken gedient hat; hierüber Herm. §. 39, 21—24. Von den Auslegern dieser

*) Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona in v. Lasaulx Studien des klass. Alt. p. 283—315; Gerhard Myth. I p. 153 f.

Zeichen sagt Strab. VII, 7, 12 p. 506 Alm. folgendes: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἄνδρες ἦσαν οἱ προφητεύοντες· das sind die von Homer Il. π, 235 ὑποφῆται genannten Σελλοὶ ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι· vgl. Soph. Trach. 1146 (1166), Eur. Fr. Erechth. 355; ὕστερον δ' ἀπεδείχθησαν, fährt Strabo fort, τρεῖς γραῖαι, ἐπειδὴ καὶ σύνναος τῷ Διῒ προσαπεδείχθη καὶ ἡ Διώνη· das sind die Frauen, welche Soph. Fr. 429 C τὰς θεσπιῳδοὺς ἱερίας Δωδωνίδας nennt. Was die Wirksamkeit des Orakels betrifft, so wird sie freilich, wie unten erhellen wird, von der des Delphischen bei weitem überwogen; nichts desto weniger stand es lange in hohem Ansehn, was schon daraus hervorgeht, dass in manchen Fällen in Delphi und Dodona zugleich angefragt worden ist, so dass Dodona den delphischen Spruch zu bestätigen nicht minder berufen scheint als umgekehrt Delphi den Dodonäischen; vgl. Herod. 9, 93; Xen. Vectig. 6, 2; Demosth. Mid. 51 ff. Natürlich aber ist es, dass die nächstliegenden Völkerschaften, die Aetoler, Akarnanen und Epiroten, seiner Wahrhaftigkeit am meisten und vorzugsweise vertrauen, Paus. 7, 21, 1; die Ansprüche jedoch, welche die macedonische Olympias als Herrin des molossischen Landes auf alleinige Besorgung des Heiligthums macht, weist Hyperid. Euxen. p. 12, 21 ff. entschieden zurück. Nach Wolffs Untersuchungen de ultima oraculorum aetate p. 13 fallen seine letzten bekannten Sprüche in die letzten Jahre Alexanders; der alte Tempel ist zwar von den Aetolern um 220 v. Chr. von Grund aus zerstört (Polyb. 4, 67, 3), aber wieder aufgebaut worden; denn Pausanias hat noch einen Dodonäischen Tempel und die uralte Eiche gesehn, 1, 17, 5; 8, 23, 4. Nach Serv. Aen. 3, 466 ist diese von einem illyrischen Räuber Arces umgehauen worden, so dass also der völlige Untergang dieser Weissagestätte zwischen die Zeiten der Antonine und der Mitte des vierten Jahrhunderts, wo Servius lebte, zu setzen ist.

16. Das Orakel zu Delphi *), ein Spruchorakel, hat

*) Die reiche Literatur siehe theils bei Herm. §. 40, theils bei Preller in Pauly's Encycl. II p. 919. Eine Hauptschrift: Götte, das Delph. Orakel in seinem polit. relig. und sittlichen Einfluss auf die alte Welt. Leipzig 1839.

eine mythische und eine so zu sagen natürliche Stiftungsgeschichte, erstere im Hymn. Apoll. 216 ff., Aesch. Eum. 1 ff., letztere bei Diod. Sic. 16, 26; beide verbindet Paus. 10, 5, 3. Obwohl es Herodot 2, 52 indirekt für jünger als das Dodonäische erklärt, so finden sich doch abentheuerliche Vorstellungen von seinem hohen Alter. Nach Hes. Theog. 499 befestigt Zeus in Pytho schon den von Kronos ausgespieenen Stein; vgl. Paus. 10, 24, 5. Es ist schon reich zur Zeit von Hermes' Geburt, der es, wenn er dem Apollon nicht gleichgestellt werde, zu plündern droht. Seine erste Inhaberin ist *Γαῖα*, Aesch. Eum. 1 ff., gewiss wegen des unten zu erwähnenden anhelitus terrae, welcher die Pythia begeistert; ihr folgt *Θέμις*, da ja das Orakel *θέμιστες* verkündigt. Den Uebergang zu Phoebus Apollon vermittelt nach Aeschylus die Titanide Phoebe *), Apollons Grossmutter, die es dem Enkel gleichsam als Geburtstags-Angebinde giebt (*γενέθλιαν δόσιν*). In Apollons Tempelgemeinschaft kommen allmählich die ihm blutverwandten Gottheiten Leto und Artemis, ferner *Ἀθήνη Προνοία*, Herod. 8, 37, Aesch. 3, 108, besonders Pseudodem. Aristog. 1, 34, von welcher Wieseler in den Gött. Studien (die delph. Athene) die *προναία* als eine Statue der Göttin vor dem Apollotempel innerhalb des Peribolos unterscheiden lehrt; die *Ἀθ. Πρόνοια* hatte einen Tempel ausserhalb desselben. — Die natürliche Stiftungsgeschichte bei Diodor berichtet, dass weidende Ziegen an den Erdspalt, aus welchem der begeisternde Dampf aufsteigt, gerathen, durch ungewöhnliche Laute und Gebehrden die Hirten herbeizogen, dass auch diese von der Kraft des Dampfes ergriffen begonnen hätten zu weissagen, bis endlich die Orakelanstalt errichtet worden sei. Soviel ist gewiss, dass der Tempel bald reich wurde (Il. ι, 404), dass aber der politische und überhaupt weiter greifende Einfluss des Orakels erst

*) Anders gestaltet sich die Sage bei Eur. Iph. T. 1224 ff. Hier verdrängt Apollon die Themis; aus Verdruss hierüber schafft deren Mutter *Γαῖα* in Delphi eine Art von Traumorakel und entsetzt den Apollon; dieser aber wendet sich sogleich an Zeus und erhält von der über seine jugendliche Keckheit erfreuten *Γαῖα* seine Würde zurück.

nach den Troerzeiten beginnt (H. Th. IV, 34) und mit der dorischen Einwanderung zuerst bedeutend hervortritt, wenn es gleich schon in sehr alter Zeit der Mittelpunkt des Amphiktyonenbundes gewesen ist.

Was die Form der Orakelertheilung betrifft, so bemerken wir blos folgendes, meist nach Herm. §. 40, 7 ff. Die Pythia, zuerst erwähnt bei Aesch. Eum., in älterer Zeit nach Diodor l. c. eine Jungfrau, später nach Vergewaltigung einer Pythia durch den Thessaler Echekrates eine Frau über fünfzig Jahre, diese also setzt sich, nachdem sie Lorbeerblätter gekaut und aus der heiligen Quelle Kassotis (Paus. 10, 24, 5) getrunken, auf einen über jenem Erdspalt angebrachten Dreifuss, und lässt den aus jenem emporsteigenden Dampf auf sich wirken. Vgl. Cic. Divin. 1, 19, 38. vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino afflatu concitabat, vgl. ib. 1, 36, 79; sodann 2, 57, 117. vis loci ejus, unde anhelitus ille terrae fiebat, quo Pythia mente incitata oracula edebat. Strabo 9, 3, 5 p. 641 Alm. nennt diesen Dampf das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν*. Ebendaselbst berichtet Strabo, die Aeusserungen der Pythia seien theils *ἔμμετρα* theils *ἄμετρα* gewesen, aber auch die unmetrischen immer von Dichtern, welche dem Tempel dienten, in metrische Sprüche verarbeitet worden, auch in jambische nach den Beispielen bei Herod. 1, 174, Paus. 4, 9, 2. Dass unter diesen Dichtern die Priester und deren Gehülfen zu verstehen sind, scheint klar, eben so, dass die nichtmetrischen Orakel, die wir bei Her. 4, 163; 5, 79; 6, 34; 7, 169 finden, erst vom Geschichtschreiber ins Prosaische übersetzt worden sind. Philochorus wenigstens Fr. 195 hat diejenigen scharf getadelt, welche nicht glauben *κατὰ τὸν τότε χρόνον ἔμμετρα τὴν Πυθίαν θεσπίζειν*. Dass ursprünglich nur e i n e Pythia und e i n *προφήτης* oder *πρόμαντις* gewesen, ist bezeugt; aber eben so natürlich ist, dass bei steigender Thätigkeit des Orakels zwei Priesterinnen und eine Stellvertreterin (Plut. def. or. 9), und mehrere Priester bestellt wurden; vgl. Herm. l. c. n. 9 und 13, so wie dass ursprünglich nur jährlich, später aber allmonatlich Bescheid ertheilt wurde, Herm. n. 14. Die Anfragen geschahen nach dem Loos, Aesch. Eum. 35; die *προμαντεία* war ein politisches Recht; Dem. Phil. 3, 32. *ἔχει δὲ (Φίλιππος) καὶ τὴν προμαντείαν τοῦ θεοῦ, παρώσας ἡμᾶς καὶ τοὺς Θεσσαλοὺς*

καὶ τοὺς Δωριέας καὶ τους ἄλλους Ἀμφικτύονας, welche Worte freilich im Codex Σ fehlen.

17. In Absicht auf die Wirksamkeit des Orakels steht vor Allem fest, dass es Jahrhunderte lang von der dorischen Wanderung an bis auf Philipps Zeiten des unbedingtesten Vertrauens genoss. Schon Crösus, der es auf die bekannte Probe stellt, giebt ihm den Vorzug vor allen, Herod. 1, 48; Isocr. 6, 31 sagt von ihm, dass es von Jedermann als uralt, als das allgemeinste (κοινότατον) und zuverlässigste anerkannt werde; Strabo IX p. 642 Alm. nennt es ἀψευδέστατον τῶν πάντων, und Plutarch. περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα τὴν Πυθίαν c. 29 wagt auszusprechen, dass die Pythia, wiewohl für ihre Zuverlässigkeit (der geschichtlichen Kritik) verantwortlich, bis heute Niemandem eine Widerlegung ihrer Sprüche möglich gemacht habe, also niemals einer Lüge überführt worden sei. Auch Cic. Divin. 1, 19, 38 spricht gewiss nur den Gemeinglauben der alten Welt aus, wenn er sagt: modo maneat id, quod negari non potest, nisi omnem historiam perverterimus, multis saeculis verax fuisse id oraculum. Auch fehlt es in den Geschichtschreibern nicht an Erzählungen, dass das Orakel durch späten Erfolg Herod. 1, 13, durch Untergang des Ungehorsamen ib. 5, 45, durch richtige Auslegung des von dem Betheiligten missverstandenen Spruches Herod. 1, 91, Xen. Cyrop. 7, 2, 17 ff., Her. 1, 167, gerechtfertigt worden sei. Selbst Thucydides, der sich zur Weissagung nichts weniger als gläubig verhält (vgl. 2, 54), tritt 2, 17, 1 einem Orakel, das er als falsch verstanden betrachtet, nicht zu nahe, sondern kommt ihm durch verständige Auslegung zu Hülfe. Beispiele der völligen oder theilweisen Nichtbefolgung eines Orakelspruches kommen sehr wenige vor, z. B. Herod. 5, 89, 7, 148. 149, wohl aber tadelnde Aeusserungen über Unterlassung einer Anfrage vor einem wichtigen Unternehmen, Her. 5, 42, Xen. h. gr. 7, 1, 27, Paus. 3, 8, 5. Dieses Vertrauen aber weiss sich das Orakel hauptsächlich dadurch zu erhalten, dass es in der weitaus grösseren Mehrzahl der Fälle nicht wahrsagt, was geschehen wird, sondern mit kluger Berechnung der Verhältnisse anordnet, was geschehen soll. Denn was das Orakel ausspricht, das sind θέμιστες, θέμιτες, Satzungen, vgl. Pind. Pyth. 4, 54 mit Hymn. Apoll. 253. Daher bleibt Themis Orakelgöttin neben

Apollon Pyth. 11, 9, und der Erdnabel heisst hier *ὀρθοδίκης*. Daher tritt es nicht selten richtend und urtheilend auf. Die Corcyräer wollen vor Beginn des peloponnesischen Kriegs die Entscheidung wegen Epidamnus *καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς μαντείῳ* überlassen, Thuc. 1, 28, 2; es erklärt die Art, wie Pausanias in Sparta getödtet worden, für ein *ἄγος*, ordnet dessen Bestattung und eine Sühne an, Thuc. 1, 134, 4. 135, 1. Es erklärt dem spartanischen König Agesipolis, einen von diesem in Olympia erholten Spruch bestätigend, was Rechtens sei in Sachen eines von den Argivern unredlich in Anspruch genommenen Waffenstillstands, Xen. h. gr. 4, 7, 2, und verweigert den Atheniensern jede Antwort, bevor sie eine von den Eleern als den Olympischen Kampfrichtern ihnen auferlegte Strafe bezahlt hätten, Paus. 5, 21, 3. Die Thatsache, dass das Orakel ein politisches Regiment geführt, wird besonders klar aus den Fällen, wo die Pythia, statt eine an sie gestellte Frage zu beantworten, sofort einen Befehl ertheilt. Arcesilaus, Polymnestus Sohn, fragt die Pythia um Sühnung eines Unglücksworts; da erklärt sie ihn für den *οἰκιστής* von Cyrene, Pind. Pyth. 4, 59 ff. vgl. Herod. 4, 150, 155. Gerade so geht das welthistorische Ereigniss der dorischen Wanderung vor sich; nach Isocr. 6, 17 kommen die Herakliden nach Delphi *χρήσασθαι τῷ μαντείῳ περί τινων βουληθέντες· ὁ δὲ θεὸς περὶ μὲν ὧν ἐπηρώτησαν οὐκ ἀνεῖλεν, ἐκέλευσε δ' αὐτοὺς ἐπὶ τὴν πατρῴαν ἰέναι χώραν·* vgl. Pind. Pyth. 5, 65 (75) ff. *τῷ καὶ Λακεδαίμονι ἐν Ἄργει τε καὶ ζαθέᾳ Πύλῳ ἔνασσεν ἀλκάεντας Ἡρακλέος ἐκγόνους Αἰγιμιοῦ τε.* Seitdem ist das Regiment des Orakels in den dorischen Staaten entschieden. Es bestätigt die Gesetzgebung Lykurgs, Herod. 1, 65 und mehr Stellen bei Ast zu Plat. Legg. 1, 1 p. 6, denen wir eine besonders wichtige beifügen, Xen. Resp. Lac. 8, 5; es wehrt auch die verfassungswidrigen Neuerungen Lysanders ab, Cic. Divin. 1, 43, 96. Auf Weisung der von den Alkmäoniden bestochenen Pythia vertreibt Sparta die Pisistratiden aus Athen, Herod. 5, 63, obwohl es mit diesen gastlich befreundet war; *τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ πρεσβύτερα ἐποιεῦντο ἢ τὰ τῶν ἀνθρώπων.* Obgleich sie diese *μαντήϊα* später als *κίβδηλα*, gefälscht, erkennen, hören sie doch nicht auf gehorsam zu sein. Im Laufe des Perserkriegs befiehlt ihnen die Pythia, von

Xerxes Genugthuung für den Tod des Leonidas zu fordern; Herod. 8, 114 berichtet, wie sie den Befehl sofort vollzogen haben. Nach Thuc. 1, 103 wirkt ein delphisches Orakel mit, dass sie die Messenier im sogenannten dritten Krieg aus Ithome entlassen, während der Spartaner Archidamus Sparta's Ansprüche auf Messenien hauptsächlich auch auf das Orakel stützt, Isocr. 6, 24. 31. 32. Für den peloponnesischen Krieg tritt das Orakel auf die dorisch-spartanische Seite; Thuc. 1, 118. *καὶ αὐτὸς ἔφη (ὁ θεός) συλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος*· vgl. 2, 54, 4. Zur Ausführung einer Colonie nach Heraklea in Thessalien holt Sparta die Genehmigung des Orakels ein, ib. 3, 92, 5. Was aber seine Wirksamkeit im übrigen Griechenland betrifft, so erinnern wir der Kürze wegen nur an zwei Punkte, an die vom Orakel veranlasste Gründung der atheniensischen Marine, Herod. 7, 141, eine politische That von nicht minderer Bedeutung als die Bestätigung der Gesetze Lykurgs, und an die Ueberwachung und Anordnung des griechischen Kultus, welche Platon bezeugt Legg. V. p. 759 C. *ἐκ Δελφῶν χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομίσασθαι.* Zuweilen wird auch, wenn man Ursache hat, dem Spruch eines andern Orakels zu misstrauen, von Delphi Bescheid wie von einer zweiten Instanz erholt; Hyperid. Euxenipp. p. 8, 11. *εἰ δὲ — ἡγοῦ αὐτὸν καταψεύσασθαι τοῦ θεοῦ (Ἀμφιαράου) καὶ — μὴ τἀληθῆ ἀπηγγελκέναι τῷ δήμῳ, οὐ ψήφισμά σε ἐχρῆν πρὸς τὸ ἐνύπνιον γράφειν, ἀλλ' — εἰς Δελφοὺς πέμψαντα πυθέσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τὴν ἀλήθειαν.* Wir schliessen mit einem Zeugnisse Hermanns, der in den Gottesdienstlichen Alterthümern §. 40, 6 „die grosse Weisheit“ anerkennt, mit welcher die Priester wenigstens in der klassischen Zeit die Auctorität ihres Gottes zu staatskluger und consequenter Leitung der öffentlichen und gottesdienstlichen Angelegenheiten des ganzen Volks benutzten.“ Am Delphischen Orakel hatte Griechenland in der besten Zeit ein höchstes Tribunal, überhaupt einen Vereinigungspunkt, der bei der sonstigen Zersplitterung des Landes und bei den fortdauernden Zerwürfnissen in sittlicher und politischer Hinsicht gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

18. Aber wenn auch aus dem Gesagten erhellt, dass sich das Orakel des Vertrauens, das es geniesst, würdig

macht durch das Regiment, das es führt, so bleiben doch immer der Fälle genug übrig, in welchen seine Sprüche nicht Befehle sondern eigentliche Wahrsagung der von Menschen nicht voraussichtbaren Zukunft oder Bescheide über vergangene, historisch nicht ermittelbare Thatsachen enthalten. Anfragen der letzten Art, wie z. B. nach Paus. 2, 26, 6 wer eigentlich des Asklepios Mutter gewesen, konnten das Orakel nicht in Verlegenheit setzen, weil seine Antworten in diesen Fällen nicht controlirt werden konnten; merkwürdig ist nur der Aberglaube, mit welchem Pausanias 5, 7, 2 eine zufällige Aeusserung des Orakels als Bestätigung der Sage von Alpheus und Arethusa betrachtet. Was aber die an sich unwahrscheinlichen Vorausverkündigungen der Zukunft betrifft, so sind sie gewiss theils post eventum erfunden, z. B. die namentliche Weissagung der Schlacht bei Leuktra und der Eroberung von Keressus Paus. 9, 14, 1, theils mit der Sage, auf die sie sich beziehen, zugleich erdichtet*), z. B. die auf Phalanthus, den Gründer von Tarent bezügliche, Paus. 10, 10, 3, theils lässt selbst die Wahrsagung in ihrem Hintergrund einen sittlichen Zweck erblicken, wie z. B. das den Lacedämoniern vor dem Perserkriege ertheilte Orakel Herod. 7, 220, dass entweder die Stadt oder der König verloren sein werde, den letztern, wie es auch wirklich bei Leonidas geschah, zum Opfertod anspornen musste. Oder es hilft sich das Orakel gegen die Zumuthung eigentlicher Wahrsagerei durch Zweideutigkeit. Diese Fälle sind alle mehr oder weniger dem berüchtigten an Crösus ertheilten Orakel ähnlich, z. B. die fünf dem Propheten Tisamenus geweissagten ἀγῶνες Her. 9, 33—35, unter welchen dieser gymnische versteht, während sich ergiebt, dass kriegerische gemeint waren, das Ἄργος αἱρήσειν Her. 6, 76. 80, das dem Spartaner Kleomenes prophezeit, das πέλαγος φυλάσσεσθαι, das dem Epaminondas anbefohlen wird, Paus. 8, 11, 6, an welcher Stelle dieser noch andere Namensverwechslungen aufzählt, welche die Wahrhaftigkeit des Orakels retten. Dass aber das Orakel sich nicht für verpflichtet hält auf Alles zu antworten,

---

*) Vgl. Wachsmuth Hell. A. K. II p. 798: von der Aechtheit der Orakelsprüche.

ist in einer sehr merkwürdigen Stelle des Hymn. Herm. 539—549 ausgedrückt; Apollon sagt zu Hermes:

καὶ σύ, κασίγνητε χρυσόῤῥαπι, μή με κέλευε
θέσφατα πιφαύσκειν ὅσα μήδεται εὐρύοπα Ζεύς.
ἀνθρώπων δ' ἄλλον δηλήσομαι, ἄλλον ὀνήσω,
πολλὰ περιτροπέων ἀμεγάρτων φῦλ' ἀνθρώπων.
καί κὲν ἐμῆς ὀμφῆς ἀπονήσεται, ὅστις ἂν ἔλθῃ
φωνῇ καὶ πτερύγεσσι τεληέντων οἰωνῶν,
οὗτος ἐμῆς ὀμφῆς ἀπονήσεται οὐδ' ἀπατήσω.
ὃς δέ κε μαψιλόγοισι πιθήσας οἰωνοῖσιν
μαντείην ἐθέλῃσι παρὲκ νόον ἐξερεείνειν
ἡμετέρην (— ον?), νοέειν δὲ θεῶν πλέον αἰὲν ἐόντων,
φήμ' ἁλίην ὁδὸν εἶσιν, ἐγὼ δέ κε δῶρα δεχοίμην.

Dem Wortlaute nach wird in dieser Stelle der Erfolg der Orakelbefragung abhängig gemacht von der Bedingung, ob der Fragende durch wahrhaftige oder täuschende Vögel veranlasst worden sei, sich an das Orakel zu wenden; im Grund aber ist der Sinn der Worte dieser, dass der Vorwitzige, der mehr wissen will als die Götter, der somit Antworten begehrt, die das Orakel nicht zu geben vermag, entweder keinen oder, weil man zu Antwortsverweigerungen gewiss nur selten gegriffen hat (Fälle wie bei Xen. h. gr. 6, 4. 30 sind anderer Art), keinen erspriesslichen Bescheid erhalten soll. Vgl. Eur. Jon. 385. *τῷ γὰρ θεῷ τἀναντί' οὐ μαντευτέον* (man muss nicht forschen, was dem Gott zuwider ist, Hartung); *ἐς γὰρ τοσοῦτον ἀμαθίας ἔλθοιμεν ἄν, εἰ τοὺς θεοὺς ἄκοντας ἐκπονήσομεν φράζειν ἃ μὴ θέλουσιν κτλ.* ferner Strabo IX p. 646 Alm. *εἰς ἡμερότητα προὐκαλεῖτο καὶ ἐσωφρόνιζε, τοῖς μὲν χρηστηριάζων καὶ τὰ μὲν προστάττων τὰ δ' ἀπαγορεύων, τοὺς δ' οὐδ' ὅλως προσιέμενος.*

19. Nach diesen Erwägungen bestreiten wir die Nothwendigkeit, das delphische Orakelwesen in Griechenlands bester Zeit für geschickte Betrügerei zu erklären, wenn wir auch gestehn müssen, dass uns über etliche Hauptpunkte, über die Art des Einflusses, den das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν* auf die Priesterin übt, über das Verhältniss von deren Aeusserungen zu den poetisch formulirten Sprüchen jede nähere Kenntniss gänzlich fehlt. Dass die Pythia einige Male bestochen worden ist, erzählt Herodot ganz ehrlich, 5, 63;

6, 66, während Lysanders Bestechungsversuche misslangen, Ephor. Fr. 127, Nep. Lys. 3. Wenn es aber wahr ist, dass das Orakel seine Hauptwirksamkeit in der Leitung der griechischen Politik hatte und dass es weitaus mehr befehlend und anordnend als wahrsagend verfuhr, so war begreiflicher Weise sein Verfall unabwendbar, als Griechenlands Politik aufhörte selbstständig zu sein und über dieselbe entweder die Machthaber Macedoniens oder der römische Senat entschied. Nun fand die staatskluge Weisheit des Orakels keinen Boden mehr und, wenn es einige Wirksamkeit behaupten wollte, war es allerdings auf verächtliche Wahrsagereien beschränkt. Die Zeit des Verfalls hat begonnen, als die Phocier an ihm den frevelhaften Raub begehn und dabei von Hellenen unterstützt werden, als die angebliche Vertheidigung seiner Rechte Haupthebel der macedonischen Politik wird, als Demosthenes de pace 25 das Amphiktyonenwesen den Schatten in Delphi nennen und nach Aesch. 3, 130 sagen kann *ἡ Πυθία φιλιππίζει*. Zum letzten Male imponirt seine würdige Haltung in dem Gallischen Sturm, Paus. 10, 23, 1, wo es ungefähr antwortet wie zur Zeit als Jason von Pherae nach Xen. Hist. gr. 6, 4. 30 seine Schätze bedrohte: *καὶ ὁ θεὸς σφᾶς (τοὺς ἐν Δελφοῖς) οὐκ εἴα φοβεῖσθαι, φυλάξειν δὲ αὐτὸς ἐπηγγέλλετο τὰ ἑαυτοῦ.* Ungefähr um dieselbe Zeit hört die metrische Einkleidung der Sprüche auf; Cic. Divin. 2, 56, 116: jam Pyrrhi temporibus Apollo versus facere desierat. Sulla plündert den Tempel von neuem, Plut. Sull. 12, Paus. 9, 7, 4; nach Strabo IX, p. 644 Almel. ist das Orakel zur Zeit Augusts *πενέστατον*· schon zu Ciceros Zeiten war es nach Divin. 2, 57, 117 so weit herab gekommen, dass nichts auf der Welt mehr verachtet war. Nero entweiht es, *ἀνθρώπους ἐς τὸ στόμιον, ἐξ οὗ τὸ ἱερὸν πνεῦμα ἀνῄει, σφάξας*, Dio Cass. 63, 14. Unter Domitian heisst es bei Juven. VI, 555. Delphis oracula cessant. Die hieher gehörigen Schriften des ungefähr gleichzeitigen Plutarchs de defectu oraculorum und *περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* suchen die nahe liegenden Ursachen des Verfalls durch weithergeholte Speculation zu ergründen. Trajans und Hadrians und, nach Constantins allgemeinem Orakelverbote, Julians Restaurationsversuche sind fruchtlos; Theodosius endlich macht um 392 durch entschiedene Verbote allem Orakel-

wesen völlig eine Ende. Ueber Constantin, den eigentlichen Zerstörer des Orakels, der das Standbild des delphischen Gottes und den Dreifuss im Circus zu Constantinopel aufstellen lässt, vgl. Wolff de ultima oraculorum aetate Berol. 1854. p. 9.

20. Während das Ansehn des Dodonäischen Orakels in seinem hohen Alterthum, das des Delphischen auch in der Weise seines Verfahrens Erklärung und Rechtfertigung findet, während selbst die schon erwähnten Traumorakel auf einer Grundlage ruhen, welche, verbunden mit der Möglichkeit eines physischen Einflusses der Oertlichkeit, die Annahme eines von vorn herein beabsichtigten Betrugs wenigstens nicht unbedingt nothwendig macht, können die Todtenorakel, die *νεκρο-* oder *νεκυομαντεῖα* oder *ψυχοπομπεῖα* gleich von Anbeginn kaum etwas Anderes als Betrugsanstalten zur Ausbeutung des Aberglaubens gewesen sein. Erstlich kommt ihnen kein hohes Alter zu. Was gegen Lobeck Aglaoph. p. 316, der sie lange nach Homer entstehen lässt, theils direkt theils indirekt von den Gelehrten eingewendet wird, welche Hermann anführt G. A. §. 41, 21, läuft eigentlich alles auf die Behauptung hinaus, dass ohne die Kunde von Todtenorakeln Odysseus bei Homer wohl schwerlich Od. *λ* zur Befragung des Tiresias in die Unterwelt gekommen wäre. Uns scheint, als ob die Vorstellung, welche Homer vom Zustand der Todten im Hades hat, durchaus nicht an ein Citiren oder gar Weissagen jedes beliebigen Todten zu denken gestattete; man müsste eben annehmen, dass Homer auf seine Dichtung durch ein Todtenorakel gekommen sei, in welchem immer nur die Seele des Tiresias heraufbeschworen wurde. Allein nicht nur hievon weiss das Alterthum nichts, sondern überhaupt nichts von einem Todtenorakel des Tiresias; denn dessen von Plut. de def. orac. 44 erwähntes Orakel zu Orchomenos war auch nach Hermann l. c. not. 12 nur ein Traumorakel, und wenn dieser auch ib. n. 21 nachweist, dass in Todtenorakeln auch Träume durch Incubation gesucht worden seien, so wagen wir doch nicht auch umgekehrt von Incubationen auf Todtencitationen zu schliessen. Ferner scheint der Gang des Helden in die Unterwelt um Tiresias zu befragen eine Kenntniss von Todtenorakeln eher aus- als einzuschliessen, weil, wenn Tiresias'

Seele auf der Oberwelt durch Beschwörung hätte befragt werden können, der Gang in die Unterwelt wenigstens der Hauptsache nach unmotivirt gewesen wäre. Dass Odysseus in das νεκυομαντεῖον am Averner-See gekommen sei (Strab. V. p. 374 Alm.), ist unverkennbar erst nach Homer gefabelt worden. Endlich giebt es für ein νεκυομαντεῖον kein älteres Zeugniss als bei Herod. 5, 92, 7, welches, wenn auch die mährchenhafte Geschichte von der Beschwörung Melissas, der Gattin Perianders von Corinth (628—584), historisch wäre, doch nur bis in die Mitte des siebenten Jahrhunderts zurückführen würde. Somit scheint mir ein historischer Beweis von Homers Kenntniss eines Todtenorakels nicht geführt werden zu können. Aber auch die Wirksamkeit dieser Anstalten kann in der klassischen Zeit wenigstens nicht gross gewesen sein, und ist gewiss nur vom Privataberglauben in Anspruch genommen worden. Wenigstens wüsste ich sonst den Umstand nicht zu erklären, dass bis auf Alexander kein νεκυομαντεῖον, als eben nur in jener Stelle Herodots erwähnt, überhaupt der Nekyomantie nur selten gedacht wird, z. B. Eur. Alc. 1131, Plat. Legg. X p. 909 B. Selbst von den Erzählungen, dass Todte citirt worden, fallen, wenn wir nicht irren, nur sehr wenige in die klassische Zeit. Erstlich die von der Citation der von Pausanias ermordeten Byzantierin Kleonice bei Plut. Cim. 6, deren Geist im νεκυομαντεῖον zu Heraklea allerdings der Sühne wegen berufen sich doch zugleich auch prophetisch äussert, so dass in diesem Falle wohl ersichtlich wird, dass der Unterschied, den Nitzsch zu Od. κ p. 152 macht zwischen einem ψυχομαντεῖον, wo man Geister zur Erkundung der Zukunft citirte, und einem ψυχοπομπεῖον, wo dies aus anderen Gründen z. B. eben einer Sühne wegen geschah, zwar theoretisch wohl begründet ist, im Leben aber bedeutungslos war. Das zweite mir bekannte Beispiel ist die nach Plut. de ser. num. vindicta c. 17 extr. den Spartanern vom Orakel auferlegte Beschwörung des hingerichteten Pausanias selbst; zu dieser werden aber Todtenbeschwörer aus Italien herbeigeholt (zweifelsohne aus dem νεκυομαντεῖον am Averner-See, über welches vgl. Herm. l. c. n. 22), ein entscheidender Beweis, dass die in Griechenland selbst befindlichen ψυχαγωγοί kein bedeutendes Ansehn genossen. Dass übrigens diese Todten-

orakel örtlichen Verhältnissen und namentlich den Orten entsprechen, wo man sich Eingänge in die Unterwelt dachte, ist schon längst bemerkt worden; man sehe vor allen Müller Prolegg. p. 363. Von den Todtenbeschwörungen, die nicht in den besprochenen Anstalten vorgenommen werden, giebt die Beschwörung der Seele des Darius durch Atossa bei Aesch. Pers. 623 (626) ff. ein Beispiel*). Vgl. unten VII, 22.

Fünfter Abschnitt.

Die praktischen Folgen der Gotteserkenntniss. Die Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Erstes Kapitel.

Die *Εὐσέβεια*.

1. Die Offenbarung, die wir im vorhergehenden Abschnitt in ihren manchfaltigen Formen betrachtet haben, offenbart weder gemeingiltige Lehre noch Gesetz; wenigstens ist dieses ihr Endzweck nicht, der sich immer nur auf einzelne Fälle bezieht. Mimnermus 2, 4 bezeichnet die Menschen als *πρὸς θεῶν εἰδότας οὔτε κακὸν οὔτ' ἀγαθόν*, was sich durchaus nur so verstehn lässt, dass sie in Absicht auf Erkenntniss des Guten und Bösen auf sich selbst angewiesen sind. Denn die *νόμοι θεῶν*, die wir oben I, 47. 48 besprochen haben, werden nirgends als geoffenbarte betrachtet, sondern sie heissen so, weil sie sich dem Bewusstsein des Menschen als göttlich dargestellt haben. Denn es ist zwar eine Grundanschauung des Griechen, dass diese ungeschriebenen göttlichen Gesetze im Olymp und nicht auf Erden erzeugt seien; Soph.

*) Sehr viel über Nekyomantie und besonders über die spätere Ausdehnung derselben bei Pauly Realenc. IV p. 163 ff. 1411 ff.

OR. 840 (867). *ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν·* aber ich kenne keine Stelle, in welcher des Menschen Bekanntschaft mit diesen Gesetzen im Ganzen oder Einzelnen auf eine der beschriebenen Offenbarungsformen zurückgeführt würde. Dies könnte höchstens gesagt werden von den fünf Delphischen Sprüchen, welche Göttling in seinen ges. Schriften p. 245 ff. anziehend und geistreich auslegt, und in ihnen auf Grundlage des berühmten *εἶ*, du bist Mensch, die fünf Cardinaltugenden der vorsokratischen Philosophie ausgedrückt findet: *ὁσιότης, δικαιοσύνη, σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρία.* Allein wenn der Grieche auch immerhin diese Sprüche dem Delphischen Orakel zuschrieb, es ist gleichwohl undenkbar, dass derselbe sich vorgestellt habe, diese Tugenden seien dem Menschen erst oder allein durch das Orakel zum Bewusstsein gekommen. Diese Vorstellung dürften wir nur dann bei ihm annehmen, wenn sie ausdrücklich bezeugt wäre. Ist dem also, so entspringt die ganze Theologie und Ethik des Griechen theils aus seiner Anschauung von der Welt ausser ihm theils aus seinem Gewissen, und wenn er sich sein ganzes sittliches Verhalten durch die Gottheit normirt denkt, so hat er selbst diese Normen der Gottheit weniger in den Mund als in den Sinn gelegt [16]). Dagegen ist nichts gewisser, als dass die einmal befestigten Vorstellungen von den Göttern und göttlichen Dingen auf sein Leben und Denken bestimmend einwirkten, dass dieselben, Gemeingut des Volkes geworden, dem Einzelnen und der Gesammtheit als objektive Mächte entgegentraten, durch welche das thätige Verhalten des Menschen gegen die Götter wie gegen seines Gleichen geregelt ward. Vgl. Eur. Orest. 486. *εἰ τὰ καλὰ πᾶσι φανερὰ καὶ τὰ μὴ καλά, τούτου (Ὀρέστου) τίς ἀνδρῶν ἐγένετ' ἀσυνετώτερος, ὅστις τὸ μὲν δίκαιον οὐκ ἐσκέψατο, οὐδ' ἦλθεν ἐπὶ τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον;*

2. Welche sind nun diese Vorstellungen, die dieses Verhalten des Menschen bedingen? Wir haben im ersten Abschnitt zur Genüge gezeigt, dass sich der Mensch die Gottheit durch ihre Unsterblichkeit nicht nur unendlich über sich erhaben, sondern auch als die Beherrscherin und Verwalterin des gesammten Weltwesens und Menschendaseins denkt; es hat sich ferner herausgestellt, dass der Mensch

trotz allem Zweifel und Irrewerden an der Natur seiner Götter, trotz dem dass er unpersönliche Gewalten neben sie treten lässt, welche ihrem Ansehn Gefahr drohn, gleichwohl von ihnen nicht loskommt, weil er sich stets getrieben fühlt, eine lebendige persönliche Gottheit zu suchen. Er ist an sie gekettet durch unlösbare Bande eines geistigen und natürlichen Bedürfnisses, und die Anerkennung dieser Abhängigkeit, der Ausdruck menschlicher Unterwürfigkeit, der Tribut der Huldigung, den man in der Gewissheit leistet ihrer Gnade zu bedürfen, das ist die *εὐσέβεια,* insofern sie hervortritt in Handlung und Wort, d. i. im Opfer und Gebet. Eur. Hipp. 5. *ἔνεστι γὰρ δὴ κἀν θεῶν γένει τόδε· τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὕπο* · vgl. Bacch. 314.

Weil aber über das Verhältniss der Götter und Menschen nach Abschn. I, 45 die Vorstellung herrscht, dass sie miteinander gleichen Stammes und so zu sagen Brüder seien, und weil diese Vorstellung in den Sagen vom ursprünglich uneingeschränkten Verkehr beider Theile ihren Ausdruck findet, so hat sich die für das Wesen des Kultus höchst bezeichnende, wenn auch unter den Griechen wenig erkannte*) Mythe gebildet, dass sich Götter und Menschen zu Mekone-Sicyon über den Kultus verständigt und auseinander gesetzt haben; Hes. Theog. 535. *ὅτ᾽ ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι Μηκώνῃ.* Hierin liegt ohne Zweifel der Gedanke, dass kraft jenes Rechtens die Menschen den Kultus vertragsmässig schulden. Vgl. die von Hermann G. A. §. 10, 2 angeführte Stelle Platons Rep. I p. 331 B. *ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα.* Er ist somit kein freier Ausfluss der Gesinnung, sondern Bethätigung eines rechtlichen Verhältnisses und hat einen theologisch zu sprechen durchaus gesetzlichen Charakter. Der Mensch hat das Seinige gethan, wenn er den Kultus darbringt in dem Bewusstsein, dass er ihn schulde. Auch wenn er keine freie Bethätigung dankbar liebender Gesinnung ist, genügt er um darzuthun, dass der Mensch seiner Abhängigkeit von den Göttern, seiner Schuldigkeit gegen sie sich bewusst ist, dass er sie

*) Doch vgl. Preller Philol. VII, 1 p. 39, der sie eine sehr alterthümliche und ächt nationale Vorstellung nennt.

nicht vergessen hat oder vernachlässigt. Das *οὐκ ἐπιλαθέσθαι* oder *ἀμελεῖν θεῶν* ist wie bei Homer (H. Th. V, 3) so noch immer der bezeichnende Ausdruck für die Gesinnung, aus welcher der Kultus hervorgeht; Xen. Cyr. 3, 3, 22. *εἴ τις ἄλλος θεῶν ἀνεφαίνετο, οὐδενὸς ἠμέλει·* und umgekehrt Venat. 1, 10. *Μελέαγρος πατρὸς ἐν γήρᾳ ἐπιλαθομένου τῆς θεοῦ, οὐχ αὑτοῦ αἰτίαις ἐδυστύχησεν.*

3. Die Hauptbestandtheile des Kultus sind die Opfer und das Gebet. Die Hauptstelle hiefür, Plat. Euthyphr. p. 14 B. *ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ᾽ ἔστι τὰ ὅσια,* diese schliesst in ihrem weiteren Verlaufe (C) auch den Sinn und die gegenseitige Beziehung dieser Handlungen auf: *οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ᾽ εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς;* Im Opfer werden der Gottheit Gaben dargebracht, im Gebete Gaben von ihr begehrt; genau so Polit. p. 290 C. Der Gesammtkultus aber mit Einschluss der Mantik wird von Plat. Sympos. p. 188 C gefasst als *ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία.* Betrachten wir zuerst das Opfer.

4. Was ist der Sinn und die Bedeutung desselben? Es kann allerdings nicht geleugnet werden, was Lasaulx die Sühnopfer der Gr. u. R. 1841, Studien p. 233 ff. durchgeführt hat, dass dem Opfer im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde liegt, in ihm bringe der Mensch statt seines eigenen Lebens eine anima vicaria, ein *ἀντίψυχον* dar; Lasaulx führt an Euseb. Demonstr. evang. 1, 10. *ἀντὶ τῆς οἰκείας ψυχῆς τὴν διὰ τῶν ἀλόγων ζώων προσῆγον θυσίαν, τῆς σφῶν ψυχῆς ἀντίψυχα προσκομίζοντες.* Aber eben so wahr ist, dass die Griechen der klassischen Zeit, dass überhaupt die Anhänger des Volksglaubens von dieser Tiefe des Opferbegriffes keine Ahnung hatten. Denn erstlich fehlt ihnen für das Thieropfer die Vorstellung einer Substitution des Thieres statt des Menschen ganz und gar. Von den Aegyptern erzählt Herodot 2, 39 etwas ähnliches, dass sie auf das Haupt des Opferthieres den Fluch legen: *εἴ τι μέλλοι ἢ σφίσι τοῖσι θύουσι ἢ Αἰγύπτῳ τῇ συναπάσῃ κακὸν γενέσθαι, ἐς κεφαλὴν ταύτην τραπέσθαι·* aber gerade dies berichtet Herodot als rein ägyptische, der griechischen entgegengesetzte Sitte. Denn diese fluchbelasteten Thierhäupter, sagt er, werden

wo möglich an Griechen verkauft, ein Aegypter aber wird niemals das Fleisch eines Thierhauptes kosten. Nun kennt zwar auch der Grieche solche Fluchbelastung eines Thieres bei Eidschwüren; vgl. Herm. G. A. §. 22, 13, Paus. 5, 24, 2. Allein dann ist eben das Thier gerade dessbalb kein essbares Opferthier und durchaus nicht geeignet den Göttern als Gabe dargebracht zu werden. — Sodann sind die Menschen soweit entfernt, das Opfer anstatt ihrer selbst als eine stellvertretende Gabe zu schenken, dass sie vielmehr das Beste vom Opferthier für sich zurückbehalten, die Götter aber mit den Knochen abfinden, welche sie mit der fetten Netzhaut umwickeln und diese Bündel dann symbolisch mit einzelnen Fett- und Fleischstücken belegen. Die Einsicht in das Auffällige dieses Gebrauches, der bei Hes. Theog. 536—560 als Folge der von Prometheus vollbrachten Ueberlistung des Zeus erscheint, blickt selbst in einer Stelle Xenophons durch; denn de rep. Ath. 2, 9 heisst es: *Θύουσιν οὖν δημοσίᾳ μὲν ἡ πόλις ἱερεῖα πολλά· ἔστι δὲ ὁ δῆμος* (also eigentlich nicht die Götter) *ὁ εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα.* — Vollends entscheidend aber sind die Namen, welche die gesammte Griechenwelt den Opfern zu allen Zeiten giebt. Sie sind *τιμαί, χάριτες, δῶρα, δωρεαί, γέρα*, also Tribute, nichts weiter. Vgl. Hymn. Dem. 310—312. *καί νύ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων λιμοῦ ὑπ᾽ ἀργαλέης* (Demeter) *γεράων τ᾽ ἐρικυδέα τιμὴν καὶ θυσιῶν ἤμερσεν Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντας*, wo *καὶ θυσιῶν* zu *γεράων* in epexegetischem Verhältnisse steht; vgl. ib. 353; Soph. OC. 1004 (1007) von Athen: *εἴ τις γῆ θεοὺς ἐπίσταται τιμαῖς σεβίζειν.* Zu der eben aus dem Euthyphron beigebrachten Stelle Platons nehme man Polit. p. 290 C. *καὶ μὴν καὶ τὸ τῶν ἱερέων αὖ γένος — παρὰ μὲν ἡμῶν δωρεὰς θεοῖς διὰ θυσιῶν ἐπιστήμόν ἐστι κατὰ νοῦν ἐκείνοις δωρεῖσθαι, παρὰ δὲ ἐκείνων ἡμῖν εὐχαῖς κτῆσιν ἀγαθῶν αἰτήσασθαι*, ferner Paus. 7, 25, 7. *τούτων δὲ καὶ Ὅμηρος τῶν Αἰγῶν ἐν Ἥρας λόγοις ἐποιήσατο μνήμην· οἱ δέ τοι εἰς Ἑλίκην τε καὶ Αἰγὰς δῶρ᾽ ἀνάγουσι, δῆλον ὡς γέρα τοῦ Ποσειδῶνος ἐπ᾽ ἴσης ἔν τε Ἑλίκῃ καὶ ἐν ταῖς Αἰγαῖς ἔχοντος.*

5. Hiemit ist aber keineswegs gesagt, dass dem Griechen in diesem Gebiete der Begriff der Stellvertretung gänzlich fremd gewesen sei; nur für das gewöhnliche Thieropfer

13*

liegt er ihm fern. Sonst kennt er ihn allerdings in den bis in die geschichtliche Zeit herabreichenden Aufopferungen, wo gewöhnlich das Orakel auf Befragen den Tod einer hervorragenden und geliebten Persönlichkeit für die Rettung Aller anbefiehlt. Die allbekannten hieher gehörigen Erzählungen haben in der Regel das Gepräge folgender Sage bei Lyc. Leocr. 98—100: der Thraker Eumolpus macht mit Waffengewalt Anspruch auf Attika zur Zeit als Erechtheus regiert. Dieser befragt den delphischen Gott um das Mittel siegreicher Abwehr; es wird ihm die Opferung seiner Tochter auferlegt, die er vollzieht und das Land errettet; vgl. Philochor. Fr. 14. — Er kennt ferner diesen Begriff in dem Menschenopfer, wovon wir abermals nach Hermann G. A. §. 27 lieber nicht sprechen möchten, wenn es erlaubt wäre zu schweigen. Die Hauptpunkte, die sich uns in selbstständiger Betrachtung des Stoffes ergeben haben, stellen wir in folgendem dar.

6. Schon Pausanias, indem er 8, 2, 2 von den urältesten Opfern spricht, unterscheidet zwei Arten desselben, die er einander entgegensetzt. ***Δοκῶ δὲ ἔγωγε***, sagt er, ***Κέκροπι ἡλικίαν τῷ βασιλεύσαντι Ἀθηναίων καὶ Λυκάονι εἶναι τὴν αὐτήν, σοφίᾳ δὲ οὐχ ὁμοίᾳ σφᾶς ἐς τὸ θεῖον χρήσασθαι. Ὁ μὲν γὰρ Δία τε ὠνόμασεν Ὕπατον πρῶτος, καὶ ὁπόσα ἔχει ψυχήν, τούτων μὲν ἠξίωσεν οὐδὲν θῦσαι, πέμματα δὲ ἐπιχώρια ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καθήγισεν, ἃ πελάνους καλοῦσιν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς Ἀθηναῖοι· Λυκάων δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν τοῦ Λυκαίου Διὸς βρέφος ἤνεγκεν ἀνθρώπου καὶ ἔθυσε τὸ βρέφος καὶ ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα. Καὶ αὐτὸν αὐτίκα ἐπὶ τῇ θυσίᾳ γενέσθαι λύκον φασὶν ἀντὶ ἀνθρώπου.*** Jedenfalls wird hier zwischen einem Opfer unterschieden, das ein blosses Geschenk ist, und einem anders gearteten, wenn sich auch Pausanias über das Wesen dieses andern nicht näher erklärt. Sobald wir aber bei Schriftstellern der klassischen Zeit von Menschenopfern hören — unseres Wissens ist Aeschylus mit seiner Erzählung von Iphigenia der älteste —, knüpft sich an dieselben die Vorstellung einer Stellvertretung an; ein Unheil wird alle treffen, wenn es nicht gewendet wird durch den Tod einer Person; eine Seele wird gegeben für viele; Eur. Electr. 1024. ***κεἰ μὲν πόλεως ἅλωσιν ἐξιώμενος ἢ δῶμ᾽ ὀνήσων τἄλλα τ᾽ ἐκσώζων***

τέκνα ἔκτεινε πολλῶν μίαν ὕπερ, σύγγνωστ' ἂν ἦν. Wie für das Griechenheer in Aulis durch Iphigenia's Tod, so wird für Menelaus' Schiffe in Aegypten die *ἄπλοια* beseitigt durch Opferung ägyptischer Knaben, Herod. 2, 119. Nur barbarisch ist es, wenn nach Herod. 7, 114 Xerxes' Gemahlin Amestris in ihrem Alter blos um ihr alleiniges Leben zu verlängern vierzehn Perserknaben dem unterirdischen Gotte durch Lebendigbegraben zum Opfer bringt, wenn nach 4, 62 die Scythen ohne Noth gefangene Feinde oder nach 9, 119 die thracischen Apsinthier ihrem Gotte Pleistorus den in ihre Hände gefallenen Perser Oiobazus opfern. Aber in Iphigenia's Tod erkennt des Dichters Chor, in Menelaus' Verfahren Herodot eine ruchlose That. Darum wird aber auch in den hieher gehörigen Erzählungen das Opfer nicht nur regelmässig durch einen Befehl des delphischen oder dodonäischen Orakels motivirt, sondern auch fast durchgängig als Strafe dargestellt für irgend ein Vergehn. Athamas soll *ἐκ θεοπροπίου* von den thessalischen Achäern zu einem *καθαρμὸς τῆς χώρας*, des Landes, gemacht werden; ihn rettet sein Enkel, Phrixus Sohn, Cytissorus; dadurch zieht dieser seinen Nachkommen den Zorn des Gottes zu, welche geopfert werden, wenn sie in der Stadt Alos das *πρυτανεῖον* betreten; sie stehn für den dem Land durch ihren Ahnherrn entzogenen *καθαρμός* ein, Herod. 7, 197. Nach Paus. 6, 6, 3 müssen die Temesaner von Bruttium für die Steinigung eines Gefährten des Odysseus, welche dieser durch Vergewaltigung einer Jungfrau selbst verschuldet hatte, gleichfalls auf Befehl der Pythia jährlich die schönste Jungfrau des Landes opfern, bis sie der Kämpfer Euthymus erlöst. Derselbe Befehl des Orakels gebietet, zur Sühne des durch Unzucht entweihten Tempels der Artemis Triklaria in Achaja, die Opferung der Schuldigen nicht nur sondern auch ein jährliches Menschenopfer der schönsten Knaben und Mädchen, welches erst durch den von Troja zurückkehrenden Thessaler-Helden Eurypylus ebenfalls unter Vermittlung des Orakels abgestellt wird, Paus. 7, 19. In derselben Weise strafend erscheint der pythische oder der dodonäische Gott in den Erzählungen bei Paus. 9, 8, 1. 7, 21, 1, während keiner Verschuldung gedacht wird bei gleichen Orakelbefehlen in den Geschichten bei Paus. 9, 26, 5. 9, 33, 3. Diese Fälle gehören sämmtlich

der Sage an. Bei Paus. 9, 8, 1 wird berichtet, dass dem Knaben, der jährlich zur Sühne eines getödteten Dionysuspriesters geopfert werden muss, bald eine Ziege substituirt wird. Solche Substitutionen finden wir denn auch anderwärts, und vollkommen treffend ist, was Hermann §. 27 sagt, „dass bei weitem die meiste Erinnerung an alte Menschenopfer sich mit solchen Gebräuchen verbindet, die bereits als Surrogate derselben betrachtet werden müssen.“ Ein derartiges Surrogat ist unter anderen die *διαμαστίγωσις* der spartanischen Knaben nach ausdrücklicher Angabe des Pausanias 3, 16, 7; das Nähere bei Herm. §. 27, 14—16. Vgl. insbesondere noch Eur. Iph. T. 1426, wo Athene zu Orestes sagt: *νόμον τε θὲς τόνδ᾽· ὅταν ἑορτάζῃ λεώς, τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν᾽ ἐπισχέτω ξίφος δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ᾽ ἐξανιέτω ὁσίας ἕκατι θεά θ᾽ ὅπως τιμὰς ἔχῃ.* Aber freilich kommen Menschenopfer auch in historischer Zeit vor. Wenn auch der freiwillige Opfertod des Leonidas, der nach Plut. Pelop. 21 mit solchen zusammengestellt worden ist, obwohl gewissermassen auf Befehl des Orakels erfolgt, nimmermehr hieher gerechnet werden kann, so finden sich doch viele Zeugnisse, welche bei allem Grauen, das der Grieche vor solchen Sühnmitteln empfindet (Eur. Iph. T. 450 nennt sie *θυσίας οὐχ ὁσίας Ἕλλησι·* vgl. Troad. 267), die fortwährende Anwendung derselben unzweifelhaft darthun. Platon, von Hermann citirt, sagt Legg. VI p. 782 C ganz einfach: *τό γε μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς·* Pseudopl. Minos p. 315 C. *καὶ οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι* (in Arkadien) *καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες!* Und dass diese Opfer sich noch bis auf Pausanias Zeit erhalten haben, giebt er 8, 38, 5 ganz unzweideutig zu verstehn: *ἐπὶ τούτου τοῦ βωμοῦ τῷ Λυκαίῳ Διῒ θύουσιν ἐν ἀποῤῥήτῳ· πολυπραγμονῆσαι δὲ οὔ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἡδὺ ἦν, ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς·* vgl. Herm. §. 27, 5. Ueber die mit wild orgiastischem Dionysosdienste verbundenen Menschenopfer auf Creta, Chios, Lesbos und Tenedos vgl. Preller Mythol. I p. 430. Wachsmuth Hell. A. K. II p. 549 ff., Gerhard Myth. I machen eine Menge Beispiele solcher Opfer namhaft; letzterer weist p. 177, 218 Menschenopfer für Poseidon, p. 250 für Athene, p. 271 für Hermes, p. 319 für Apollon, p. 353, 361 für Artemis,

p. 373 für Ares nach. Phylarchus (Fr. 63) κοινῶς πάντας τοὺς Ἕλληνας πρὶν ἐπὶ πολεμίους ἐξιέναι ἀνθρωποκτονεῖν ἱστορεῖ. Nach Timaeus Fr. 66 wurden zur Sühne des vom Lokrischen Ajas an Kassandra verübten Frevels zufolge eines Orakelbefehles tausend Jahre lang je zwei Lokrische Jungfrauen alljährlich in das neue Troja gesendet, und, wenn sie nicht um dienende Tempelsclavinnen zu werden in das Heiligthum Athene's entrinnen konnten, von den Troern geschlachtet. Καὶ πρῶτα μέν, heisst es, τὰς παρθένους, εἶτα βρέφη ἐνιαύσια μετὰ τῶν τροφῶν αὐτῶν ἔπεμπον οἱ Λοκροί· χιλίων δ' ἐτῶν παρελθόντων μετὰ τὸν Φωκικὸν πόλεμον ἐπαύσαντο τῆς τοιαύτης θυσίας, ὥς φησι Τίμαιος ὁ Σικελός. Aber es ist auch Athens vielgerühmte Humanität von solchem und zwar nicht immer gemilderten Greuel nicht rein. Nach Athen. 13, 78 bei Herm. l. c. n. 12 reinigt Epimenides die Stadt mit Menschenblute, und es opfern sich edle Jünglinge freiwillig, und nach dem Historiker Phanias von Lesbos bei Plut. Themist. 13 opfert Themistokles auf Befehl des μάντις Euphrantides, der einige Zeichen so deutet, vor der Schlacht bei Salamis drei vornehme gefangene Perser. Wohlbekannt aus Hipponax Fr. 5—8 Bgk, aus Aristoph. Ran. 733, aus Lys. 6, 53, Ister Fr. 33 sind die sogenannten φαρμακοί in Athen, von denen der Scholiast zu Arist. Equ. 36 bei Herm. l. c. folgende Erklärung giebt: ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινὸς ἐπελθούσης, λοιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος. Dies sind keine Verbrecher, sondern diese Menschen werden nach Aussage des Scholiasten eigens zu diesem Zwecke ernährt. Auch geschieht dies Opfer nicht blos zuweilen bei besonders drohender Gefahr, sondern nach den genauen Nachweisungen Hermanns §. 60, 17—19 „werden alljährlich zwei Opfer für beide Geschlechter an den Thargelien mit Feigenschnüren behangen, unter Flötenschall hinausgeführt und entweder verbrannt oder, wenn man nach andern ähnlichen Culten schliessen darf, vom Felsen gestürzt.“ Aus diesem Allen erkennen wir sehr deutlich zweierlei: erstlich, wie das menschliche Gefühl Griechenlands mit der Heiligkeit und angenommenen Wirksamkeit des alten Brauches im Streite liegt. Diesen Streit beweisen nicht nur die

von Hermann §. 27, 13—16 nachgewiesenen Milderungen und Surrogate, sondern auch das von uns bei Angabe der betreffenden vorhistorischen Erzählungen nachgewiesene Bemühn der Sage, das Opfer durch göttlichen Befehl zu motiviren, als ob die Menschen ohne solchen aus eigenem Antrieb nicht so grausam gewesen sein würden, und es sobald als möglich wiederum beseitigen zu lassen. Zweitens, dass der Grieche ein doppeltes Opfer kennt, ein stellvertretendes Sühnopfer, dargebracht von Menschen durch Menschen für Menschen, von dem er sich schaudernd abwendet und froh ist, wenn er den Zweck, den es hat, auf mildem Wege erreichen kann (höchst anschaulich dargestellt in der Erzählung bei Plut. Pelop. 21. 22), und eine harmlose Beschenkung der Götter mit Gaben, welche sie selbst gegeben, an welche sich stets im Gebet die naive Bitte einer Gegengabe knüpft.

7. Doch bevor wir das Gebet besprechen, ist die Lehre vom Opferdienst erst vollständig zu erörtern, und hinsichtlich des Gebetes blos vorläufig zu erwähnen, dass kein Opfer statt finden kann ohne dasselbe. Der Tribut aber oder das Geschenk, welches die Götter zu ehren bestimmt ist, muss in möglichst vollkommener Form dargebracht werden; das ist nicht blos schicklich, sondern die Gottheit hat hierauf einen Rechtsanspruch. Erstlich muss das Opferthier selbst ohne Fehl und Makel sein; Lucian. Sacrif. 12. *οἱ δὲ θύοντες στεφανώσαντες τὸ ζῷον καὶ πολύ γε πρότερον ἐξετάσαντες, εἰ ἐντελὲς εἴη, ἵνα μηδὲ τῶν ἀχρήστων τι κατασφάττωσι, προσάγουσι τῷ βωμῷ καὶ φονεύουσιν ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ.* Dies sind die *ἱερὰ τέλεια*, deren Fehlerlosigkeit übrigens auch vollkommene Reife des Wuchses einschliesst; denn bei Pausan. 7, 18, 17 stehen *τὰ τέλεια τῶν θηρίων* den *σκύμνοις* gegenüber, wie bei den Römern nach Liv. 22, 1, 15 die hostiae majores den lactentibus; vgl. die Ausleger zu Thuc. 5, 47, 8 bei Poppo in der kl. Ausgabe. Sodann muss die Handlung selbst in der Art vollzogen werden, dass der Gottheit in jeder Hinsicht ihr Recht geschieht und alles fern gehalten wird, was ihr missfällig sein könnte. Was Demosthenes von einem beim Areopage zu leistenden Eide sagt (Aristocr. 68), dass der Schwörende stehen muss *ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου καὶ τούτων ἐσφαγμένων ὑφ᾽ ὧν δεῖ καὶ ἐν αἷς ἡμέραις καθήκει, ὥστε καὶ ἐκ τοῦ χρόνου καὶ ἐκ*

τῶν μεταχειριζομένων (d. i. von Seite der dabei beschäftigten Personen) *ἅπαν ὅσον ἐσθ' ὅσιον πεπρᾶχθαι*, diese Genauigkeit in Beobachtung der Form, der Zeit und im Allgemeinen auch des Ortes ist zu jedem der Gottheit wohlgefälligen Dienst, sei es ein Opfer oder sonst eine Feier, erforderlich. In solcher Pünktlichkeit besteht die Kultustreue, ein Hauptstück der griechischen *εὐσέβεια*. Dies sagt uns Isocr. 7, 30. *οὐ γὰρ ἐν ταῖς πολυτελείαις (τῶν ἱερῶν) ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐσέβειαν, ἀλλ' ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν*· man lese die beiden sehr wichtigen Paragraphen 29. 30 und vergl. Isocr. 1, 13; 2, 20. Bei Xen. Mem. 4, 6, 2 wird gefragt: *ἔξεστι δὲ ὃν ἄν τις βούληται τρόπον τοὺς θεοὺς τιμᾶν;* Die Antwort lautet: *οὔκ· ἀλλὰ νόμοι εἰσί, καθ' οὓς δεῖ τοῦτο ποιεῖν*. Und fragen wir ferner, welcher *νόμος* hierin massgebend sei, so antwortet bei Xen. Mem. 4, 3, 16 der Pythische Gott: *νόμος πόλεως*· vgl. ib. 1, 3, 1, wo zugleich bemerkt wird, dass sich Sokrates in Lehre und eigenem Beispiel nach dieser Vorschrift gerichtet habe; *τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι*. Vgl. auch Lys. 30, 19, welche Stelle nach Bergks Emendation NJbb. 1852. Bd. 65, 4 p. 392 jetzt so lautet: *πῶς δ' ἄν τις εὐσεβέστερος γένοιτο ἐμοῦ; ὅστις ἀξιῶ πρῶτον μὲν κατὰ τὰ πάτρια θύειν, ἐπεὶ τὰ μάλιστα* (vielleicht genauer nach den Handschriften: *ἐπεὶ ταῦτα μᾶλλον*) *συμφέρει τῇ πόλει κτλ.* Die Lehre, worin der Werth des rechten Opferdienstes für die Gottheit bestehe, ist enthalten in einem Orakelbescheid, welcher nach Theopomp. Fr. 283 einem reichen und auf seine kostspieligen Opfer stolzen Magneten aus Asien auf die Frage, wer von den Zeitgenossen die gottwohlgefälligsten Opfer darbringe, den Bürger des kleinen Methydrium in Arkadien Klearchus nannte, der jenem seinen Opferdienst in folgender Weise beschreibt: *ἐπιτελεῖν* (*τὰ ἱερά*) *καὶ σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς προσήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νουμηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς* (thure) *καὶ ψαιστοῖς* (placentis) *καὶ ποπάνοις* (libis)· *κατ' ἐνιαυτὸν δὲ θυσίας δημοτελεῖς ποιεῖσθαι, παραλείποντα οὐδεμίαν ἑορτήν· ἐν αὐταῖς δὲ ταύταις θεραπεύειν τοὺς θεοὺς οὐ βουθυτοῦντα*

οὐδὲ ἱερεῖα κατακόπτοντα ἀλλ' ὅ τι ἂν παρατύχῃ ἐπιθύοντα, σπουδάζειν μέντοι ἀπὸ πάντων τῶν περιγιγνομένων καρπῶν καὶ τῶν ὡραίων, ἃ ἐκ τῆς γῆς λαμβάνεται, τοῖς θεοῖς τὰς ἀπαρχὰς ἀπονέμειν. Es kommt also nicht auf die Kostbarkeit der Opfergabe, sondern auf das rechtzeitige Gedenken an die Götter und ganz besonders auf die dankbare Gesinnung an, welche sich ausspricht im Darbringen der Erstlinge. Man vgl. noch Eur. Fr. 1015. *εὖ ἴσθ', ὅταν τις εὐσεβῶν θύῃ θεοῖς, κἂν μικρὰ θύῃ, τυγχάνει σωτηρίας*, wie Fr. Dan. 319. — Was das Einhalten der Zeit bei Gottesdienst und Festfeier betrifft, so ist es bekanntlich der Grund gewesen, warum die Lacedämonier den Athenern selbst nach Marathon keine Hülfe gebracht haben; vgl. ihr Verfahren vor der Schlacht bei Salamis, Herod. 9, 6. 7. Nach Thuc. 5, 75, 2 verfolgen sie aus gleichem Grunde den Sieg bei Mantinea nicht; *Κάρνεια γὰρ αὐτοῖς ἐτύγχανεν ὄντα·* nach 5, 82, 2 warten die Demokraten von Argos mit ihrem Angriff auf die Gegenpartei die Gymnopädien der Lacedämonier ab, weil diese zu dieser Festzeit zweifelsohne nicht ausrücken. Von den Amykläern erzählt Xen. H. gr. 4, 5, 11, dass sie im Kriege oder auf Reisen immer zu den Hyacinthien nach Hause gehn. Der Arkader Xenias im Heere des Cyrus feiert nach Xen. Anab. 1, 2, 10 die heimathlichen Lycäen mitten auf dem Marsche nach Persien. Die Korinthier schliessen sich einem Unternehmen der Lacedämonier trotz aller daraus erwachsenden Nachtheile nicht sogleich an, um zuvor noch die begonnene Festfeier der Isthmien zu vollenden, Thuc. 8, 9, 1. Diese Feier hört selbst nach Corinths Zerstörung durch die Römer nicht auf, sondern wird bis zum Wiederaufbau der Stadt von den Sicyoniern besorgt, Paus. 2, 2, 2. Dass es sogar auf die Stunde der Opferung ankommt, besagt Paus. 9, 12, 1. *ἥ τε ὥρα κατήπειγε τῆς θυσίας καὶ οἱ πεμφθέντες ἐπὶ τὸν ταῦρον οὐχ ἧκον·* da wird ein Stier von einem gerade vorhandenen Wagen weg geschlachtet. Dass endlich die *ἱερά* auch an den Ort gebunden sind, dafür zeugt die Entrüstung Lykurgs gegen Leocr. 25. *οὐ γὰρ ἐξήρκεσε τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ καὶ τὰ χρήματα μόνον ὑπεκθέσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῷα, ἃ τοῖς ὑμετέροις νομίμοις καὶ πατρῴοις ἔθεσιν οἱ πρόγονοι παρέδοσαν αὐτῷ ἱδρυσάμενοι, ταῦτα μετεπέμψατο εἰς Μέγαρα καὶ ἐξήγαγεν ἐκ τῆς χώρας,*

οὐδὲ τὴν ἐπωνυμίαν τῶν πατρῴων ἱερῶν φοβηθείς, ὅτι ἐκ τῆς πατρίδος αὐτὰ κινήσας συμφεύγειν αὐτῷ, ἐκλείποντα τοὺς νεὼς καὶ τὴν χώραν, ἣν κατεῖχον, ἠξίωσε καὶ ἱδρύσασθαι ἐπὶ ξένης καὶ ἀλλοτρίας, eine Stelle, welche an Camillus' bei Liv. 5, 51 ff. an die Römer gerichtete Strafrede erinnert, als diese in Folge der Zerstörung Roms durch die Gallier nach Veji übersiedeln, folglich die Sacra verlegen wollten. Wie bei Isocrates 7, 30 die unverbrüchliche Regelmässigkeit des Kultus mit der Regelmässigkeit der göttlichen Wohlthaten motivirt wird, so wird bei Lyc. Leocr. 26 die Sündhaftigkeit einer Verlegung der *ἱερά* damit bewiesen, dass der dem Vaterland entfremdete Kultus *ἐξαγώγιμον ποιεῖ τὴν παρὰ τῶν θεῶν βοήθειαν*. — Eine Stellvertretung der zum Opfer verpflichteten Person ist im Nothfalle zulässig, Lys. 26, 8. Wie hoch aber im Allgemeinen die Wahrung des heimischen, altherkömmlichen Kultus gehalten wird, geht aus der von Lyc. Leocr. 129 ausgesprochenen Ansicht hervor, dass die Verräther am Vaterlande *οὐδὲν πρότερον ἀδικοῦσιν ἢ περὶ τοὺς θεοὺς ἀσεβοῦσι, τῶν πατρῴων νομίμων αὐτοὺς ἀποστεροῦντες*.

8. Ausser dieser Aufmerksamkeit auf Form Zeit und Ort ist eine weitere Bedingung des gottgefälligen Opfers die physische und moralische Reinheit der Opferhandlung. In erster Beziehung sind verboten ungewaschene Hände; Hes. Opp. 724. *μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον χερσὶν ἀνίπτοισιν μηδ' ἄλλοις ἀθανάτοισιν· οὐ γὰρ τοίγε κλύουσιν ἀποπτύουσι δέ τ' ἀράς*. Vgl. Aesch. Pers. 201 (200). *ἐπεὶ δ' ἀνέστην καὶ χεροῖν καλλιρρόου ἔψαυσα πηγῆς, ξὺν θυηπόλῳ χερὶ βωμῷ προσέστην κτλ.* — Soph. Antig. 997—1003 (1016—1023) nehmen die Götter kein thebanisches Opfer mehr an, weil die Altäre (wohl die subdiales) befleckt sind mit Stücken von Polynices' unbegrabenem Leichnam, welche von Hunden und Vögeln hingetragen werden. In Kreons hierauf bezügliche Aeusserung, dass er selbst vor der Befleckung nicht zittere, wenn die Adler Stücke des Leichnams zu Zeus' Thron emportrügen (1021. 1040 ff.), weil er spiritualistisch meint, *ὅτι θεοὺς μιαίνειν οὔτις ἀνθρώπων σθένει**), legt der Dichter den Gipfelpunkt einer sündlichen Missachtung

*) Vgl. unten VIII, 13 extr.

aller νόμιμα. — Die moralische Reinheit der Opferhandlung wird gesichert 1. durch sorgfältiges Fernhalten aller Opferbestandtheile, an welchen etwa Sünde kleben könnte, z. B. der Gerstenfrucht eines vom Inhaber frevelhaft erworbenen Landstrichs, Herod. 1, 160, 2. durch das sogenannte εὐφημεῖν, d. i. die Heiligung der Lippen durch andächtiges Schweigen, damit kein böses Wort (βλασφημία Eur. Jon. 1191) über sie gehe, 3. durch strengen Ausschluss aller Befleckten und Frevler bevor sie gereinigt sind. Denn solche hindern ein günstiges Opfer; Antiph. 5, 82. οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι ἱεροῖς παραστάντες πολλοὶ δὴ καταφανεῖς ἐγένοντο οὐχ ὅσιοι ὄντες καὶ διακωλύοντες τὰ ἱερὰ μὴ γίγνεσθαι τὰ νομιζόμενα, d. i. dass Viele, die einer Opferhandlung beiwohnten, offenbar wurden als Frevler und als solche, die das Gelingen (γίγνεσθαι) des herkömmlichen und rite dargebrachten Opfers hinderten. So betrachten bei Aeschylus die Erinyen den Muttermörder Orestes von jeder heiligen Handlung ausgeschlossen, Eum. 655 (646), so befiehlt bei Soph. OR. 231 (236) ff. der König den Frevler, der die Pest über das Land gebracht hat, wenn er entdeckt ist, zu keinem Gebet, keinem Opfer, keiner Besprengung zuzulassen. So sagt bei Antiph. 6, 4 der Angeklagte: ἀνάγκη γάρ, ἐὰν ὑμεῖς καταψηφίσησθε, καὶ μὴ ὄντα φονέα μηδ' ἔνοχον τῷ ἔργῳ χρήσασθαι τῇ δίκῃ, καὶ τῷ νόμῳ εἴργεσθαι πόλεως ἱερῶν, θυσιῶν, ἀγώνων, ἅπερ μέγιστα καὶ παλαιότατα τοῖς ἀνθρώποις. Vgl. Lys. 6, 52; 12, 99 und (eine Hauptstelle) Dem. Androt. 78, welche so schliesst: ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι δεῖν τὸν εἰς ἱερὰ εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἁψόμενον καὶ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἐπιμελείας προστάτην ἐσόμενον οὐχὶ προειρημένον ἡμερῶν ἀριθμὸν ἁγνεύειν, ἀλλὰ τὸν βίον ὅλον ἡγνευκέναι τοιούτων ἐπιτηδευμάτων οἷα τούτῳ βεβίωται. Wir wissen namentlich, dass die Solonische Gesetzgebung ehebrecherische Frauen von den Opfern ausschliesst, Aesch. 1, 183; ingleichen die Hetären, Isae. 6, 49, 50, auch die Mörder mit Ausnahme der Tyrannenmörder, Xenoph. Hier. 4, 5. Beides, die physische und moralische Reinheit zusammen genommen, bewirkt das εὐαγέως ἔρδειν, Hymn. Dem. 275. 370, das ὁσίως θύειν, Aesch. 3, 121, welches Hes. Opp. 337 erklärt mit ἔρδειν ἱερὰ ἁγνῶς καὶ καθαρῶς, pura mente, puro corpore; vgl. Aesch.

Suppl. 654 (630). θεοὺς καθαροῖς βωμοῖς ἀρέσκεσθαι· endlich Lys. 6, 51. ἁγνεύοντας θύειν καὶ προσεύχεσθαι. Das Einzelne insbesondere was die Reinigungen betrifft siehe bei Herm. §. 23. Für unseren nächsten Zweck genügt das bisher Gesagte, um zu ersehen, dass der Grieche, indem er der Gottheit mit dem Geschenk des Opfers naht, vor ihr nicht als Unreiner, als ein Sünder erscheinen will, dass er gemeint ist seine Gabe mit reinen Händen darzubringen, somit fern ist von dem Gedanken, als ob der Tribut der Huldigung, den er der Gottheit verehrt, seinem Wesen nach eigentlich ein Sühnopfer sei.

10. Es bleibt noch übrig, dass wir aus der Lehre von den Kultus-Alterthümern dasjenige hervorheben, was mit der religiösen Anschauung in solchem Zusammenhange steht, dass es nicht als willkürlich geordnet, sondern aus jener entsprungen erscheint. Wenn die Opfer nach der oben angeführten Stelle Isocr. 7, 30 die Gegengabe sind für die regelmässigen Wohlthaten, welche den Menschen von den Göttern zufliessen, so ist es natürlich, dass dieser Dank entrichtet wird gleichsam mit einem Zehnten desjenigen, was die Menschen vor Allem bedürfen, mit Speise und Trank, um so mehr als die Vorstellung Homers, dass diese Spenden den Empfängern Genuss bereiten, auch in unserer Periode noch keineswegs erloschen ist, wie man unter Anderem schon aus dem komischen Gebrauche sieht, den Aristophanes in den Vögeln von ihr macht. Die Götter erhalten Speise und Trank, weil sie die Geber der Speise und des Trankes sind und fähig, jene im Dampfe des verbrannten Opfers und diesen im Dufte des ausgegossenen Weines zu geniessen. Weil die Götter aber nicht blos Fleisch- sondern auch Brotnahrung geben, so können sie auch von dieser erhalten, ja Pausanias in der angeführten Stelle 8, 2, 2 stellt sich solche Brot- oder Kuchenopfer, πελάνους, sogar als die ältesten vor, womit auch Ovidius übereinstimmt Fast. 1, 337 ff., und es ist in der That nichts natürlicher, als in den ἀπαρχαῖς, den Erstlingsgaben von der Getreidärnte, den Ursprung aller Opfer zu vermuthen; vgl. Herm. §. 25, 9. Wie man sich freilich den Genuss der Götter an solchen nicht verbrannten Gaben, ἄπυρα ἱερά, vermittelt dachte, und ob bei denselben das Opfer nicht vielmehr in der Hingabe selbst, in der freiwilligen Entäusserung

eines Theils der empfangenen Wohlthat lag, mag dahin gestellt bleiben. Mit dem den Göttern bereiteten Genusse des Fettdampfes aber ist die ihnen verschaffte Annehmlichkeit des Rauchopfers verwandt. Was das Trankopfer betrifft, so sagt freilich dem nüchternen Ernste mancher Gottheiten der Wein nicht zu; diese erhalten, wie Aesch. Eum. 107 sagt, weinlose Spenden, nüchterne Erquickungen *), wie denn überhaupt bei der Wahl des Opfers auf die Natur der Gottheit geachtet und aus dieser Achtsamkeit allmählich eine uns freilich nicht mehr durchsichtige Symbolik des Opferdienstes entwickelt wird. Jedenfalls stellt sich das Alterthum, z. B. Ovid. l. c. 349, die Abneigung oder Zuneigung der einzelnen Gottheit je zu einem Thiere als gleich triftigen Bestimmungsgrund zur Wahl des Opfers vor. Wenn aber bei dem Opfer auf die Natur der Gottheit gesehn werden muss, so fordert unter den göttlichen Wesen nicht blos der Unterschied des Geschlechts, sondern auch der verschiedenen Klassen der Götter Beachtung; anders wird den himmlischen, anders den unterirdischen, anders den ursprünglichen, anders den gewordenen Göttern oder den Heroen geopfert. Letzteres Opfern ist kein *θύειν* sondern ein blosses *ἐναγίζειν*, welche beide Formen bei göttlichen Doppelnaturen z. B. bei Herakles wohl auch zugleich vorkommen; vgl. Herod. 2, 44; Pausan. 2, 10, 1; 8, 34, 2, während nach Isocr. 5, 117 (vgl. oben I, 38) manche Gottheiten weder mit Gebeten noch Opfern geehrt, sondern blos gesühnt und begütigt werden.

11. Obgleich die Grundbedeutung der nicht stellvertretenden Opfer immer dieselbe bleibt, Ehrengaben für die Götter und der ihrer Machtvollkommenheit dargebrachte schuldige Tribut zu sein, so bekommen sie doch auch je nach besonderer Veranlassung der Huldigung verschiedene Namen. Xen. Cyrop. 8, 7, 3 lässt den Cyrus in griechischer Weise zu seinem letzten Opfer also beten: *Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί, δέχεσθε τάδε καὶ τελεστήρια πολλῶν καὶ καλῶν πράξεων καὶ χαριστήρια, ὅτι ἐσημήνατέ μοι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οὐρανίοις σημείοις καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμαις, ἅ τ' ἐχρῆν ποιεῖν καὶ ἃ οὐκ ἐχρῆν.* So giebt es (*ἱερὰ*) *εὐαγγέλια, ἡγεμόσυνα*, z. B. Anab. 4, 8, 25, *σω-*

*) Einzelnes hierüber bei Phylarch. Fr. 24, Philochor. Fr. 31.

τήρια, ib. 5, 1, 1, διαβατήρια in einem Feldzug bei Ueberschreitung der Grenze, z. B. Xen. h. gr. 3, 4, 3 und sehr oft, ἐπεξόδια Anab. 6, 3, 2, kurz Unterarten des Opfers so viele als es Veranlassungen giebt, die Gnade der Gottheit zu suchen oder anzuerkennen. Dargebracht aber können sie von Jedermann werden, von jedem Einzelnen und jeder engern und weiteren Innung, Verbindung und Corporation. Es opfert der Hausvater (vgl. Petersen der Hausgottesdienst der Griechen p. 45), es opfert die φρατριά, der δῆμος, die φυλή, es opfert der ganze Staat θυσίας δημοτελεῖς, und zu diesen Opfern ist um der Götter willen kein Priester nöthig; vom lacedämonischen König heisst es bei Xen. Rep. Lac. 13, 11. οὕτω δὲ πραττομένων βασιλεῖ οὐδὲν ἄλλο ἔργον καταλείπεται ἐπὶ φρουρᾶς (bei einem Feldzug), ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι, στρατηγῷ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Hiezu ib. 15, 2. ἔθηκε γὰρ (Λυκοῦργος) θύειν βασιλέα πρὸ τῆς πόλεως τὰ δημόσια ἅπαντα, ὡς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὄντα. Nothwendig sind die Priester blos für den regelmässigen Tempeldienst; Priester und Tempelopfer sind unzertrennlich verbunden. Daher muss zuerst vom Tempel die Rede sein. Auch dieser ist nicht die ursprüngliche Opferstätte, sondern der Altar; der mag in unvordenklicher Zeit bereits regelmässig von Priestern bedient worden sein. Der Tempel aber ist, wie Herm. §. 17, 12. 16 nachgewiesen hat, nicht sowohl eine Ueberdachung des Altars, der, damit der Opferdampf in die Höhe wirbeln konnte, entweder vor dem Tempel, oder, wenn umschlossen vom Tempelraum, unter einer Oeffnung des Daches stand; der Tempel ist vielmehr Obdach des Bildes (Herm. §. 18, 1), das in keinem Tempel fehlen konnte (vgl. I, 3). Was dem griechischen Tempel wesentlich war, ist ersichtlich aus Herod. 4, 108, der hier von den Gelonern erzählt, sie hätten als ursprüngliche Griechen τῶν ἑλληνικῶν θεῶν ἱρά, ἑλληνικῶς κατεσκευασμένα ἀγάλμασι καὶ βωμοῖσι καὶ νηοῖσι ξυλίνοισι (wahrscheinlich hölzerne Kapellen innerhalb des Tempels für die θεοὶ σύνναοι oder ὁμοβώμιοι), so wie gegensätzlich aus dem was nach Herod. 1, 131 die Perser nicht haben: „Bilder und Tempel und Altäre zu errichten haben sie nicht in Brauch, sondern werfen selbst denen die es thun Thorheit vor, mich dünkt, weil sie die Götter, an die sie glauben, nicht für menschen-

artig halten, wie die Griechen.“ Dass aber das Bild, obgleich ursprünglich nichts weniger als die Gottheit selbst, allmählich mit dieser in soweit identificirt wurde, dass ein Tempel ohne Bild von der Gottheit verlassen erschien, dass man sich also den Tempel, wenn auch nicht als ständigen Wohnort, doch wenigstens als zeitweiligen Aufenthaltsort derselben dachte, haben wir schon oben I, 3 gezeigt; vgl. Herod. 8, 41. *μᾶλλόν τι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν, ὡς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπυίης τὴν ἀκρόπολιν.* — Jeder Tempel hat Eigenthum. Dies besteht erstlich in Weihgeschenken, *ἀναθήματα*, welche zum Schmuck des Tempels dienen und nach Isae. 5, 41 betrachtet werden theils als *μνημεῖα τῆς ἀρετῆς*, wie denn der ägyptische König Neko dem Apollon in Milet die Kleidung widmet, in welcher er seine Eroberungen gemacht hat (Herod. 2, 159), theils als *ἀπαρχαὶ τῶν ὄντων*. Insbesondere wird sehr oft der Zehnte der Kriegsbeute (Herod. 8, 121. *πρῶτα μέν νυν τοῖσι θεοῖσι ἐξεῖλον ἀκροθίνια*) in ein Weihgeschenk verwandelt, z. B. 8, 27; 9, 81; Xen. Anab. 5, 3, 5. Zweitens in baarem Geld, welches grossentheils herrühren mochte von der freiwilligen oder strafweise erzwungenen *καθιέρωσις* eines Vermögens, vgl. Isae. 4, 9, Pseudodem. Timoth. 66, Aesch. 3, 21, Xen. h. gr. 1, 7, 10. Drittens in Grundbesitz, *τέμενος* genannt, aus dessen Ertrage die Tempelbedürfnisse bestritten werden (Xen. Anab. 5, 3, 13. Inschrift einer Säule neben dem von Xenophon erbauten Artemistempel: *ἱερὸς ὁ χῶρος τῆς Ἀρτέμιδος. Τὸν δὲ ἔχοντα καὶ καρπούμενον τὴν μὲν δεκάτην καταθύειν ἑκάστου ἔτους, ἐκ δὲ τοῦ περιττοῦ τὸν ναὸν ἐπισκευάζειν*), das aber auch unangebaut und ungenützt gelassen wird; Hauptbeispiel: das *Κιῤῥαῖον πεδίον* in Phocis, Aesch. 3, 107. 108. Auch dieser Grundbesitz schreibt sich grossentheils von Eroberungen her; nach Thuc. 3, 104, 2 hat Polykrates von Samos die unmittelbar bei Delos gelegene Insel Rheneia erobert, *καὶ — ἑλὼν ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Δηλίῳ ἁλύσει δήσας πρὸς τὴν Δῆλον·* Brasidas macht Lekythos bei Torone zu einem *τέμενος* der Athene, Thuc. 4, 116, 2; nach der Eroberung von Lesbos theilen die Athener Grund und Boden der Insel in dreitausend *κλήρους* und weihen dreihundert, also den zehnten Theil davon den Göttern, *ἱεροὺς ἐξεῖλον*, id. 3, 50, 2. Endlich besitzt der Tempel auch

Sclaven; „ausser diesen aber begegnen uns mehrfach auch in griechischen Culten Freie beiderlei Geschlechts, die bald aus eigenem Entschlusse, bald aus fremder Stiftung Hierodulen des Gottes geworden sind. — Menschenzehnten oder Weihung ganzer Völkerschaaren an eine Gottheit kennt auch griechische, namentlich apollinische Religion (Paus. 4, 34, 6. *Δρύοπες τῷ Ἀπόλλωνι ἀνάθημα ἤχθησαν ἐς Δελφούς*), obgleich solche dann in der Regel mit dem eigentlichen Tempeldienste nichts zu thun hatten, sondern ihre Abhängigkeit nur durch Zinspflicht zu erkennen gaben.“ So Hermann in den G. A. §. 20, 14—18, welcher ganze Paragraph die Ausführung der hier nur kurz umrissenen Lehre vom Eigenthum der Götter enthält. — Dieses Eigenthum der Götter anzutasten ist natürlich ein schwerer Frevel. Kein Mensch soll *τὰ τῶν θεῶν ἐν χεροῖν ἔχειν*, Isocr. 15, 14; *ἀπέχεσθαι τῶν λημμάτων μηδὲν ἧττον ἢ τῶν ἱερῶν* ist ib. 12, 145 vgl. 163 Ausdruck für die höchste Gewissenhaftigkeit in Meidung unerlaubten Vortheils. Das Aergste, was die Perser, die Dreissig in Athen, der Tyrann Euphron in Sicyon gethan, ist Plünderung und Zerstörung des göttlichen Eigenthums, Isocr. 4, 155; Lys. 12, 99; Xen. h. gr. 7, 1, 46. Selbst Sulla, der im Mithridatischen Kriege die noch übrigen *ἀναθήματα* von Olympia, Epidaurus und Delphi plündert, giebt den Göttern das halbe thebanische Gebiet zum Ersatz, Paus. 9, 7, 4. In Kriegsnoth freilich sind sie, wie bei Thuc. 2, 13, 4. 5 Perikles sagt, gegen Widerersatz selbst von den Landesangehörigen nicht zu schonen; sonst aber steht auf jede *ἱεροσυλία* unangesehen des Werthes der Entwendung Todesstrafe, Isocr. 20, 6. Sclaven, welche einen Tempelraub ihres Herren zur Anzeige bringen, haben die Freiheit zu gewärtigen, Lys. 5 *).

12. Den regelmässigen Dienst in diesen Tempeln verwaltet immer je eine priesterliche Person; denn im Gegensatz zur griechischen Sitte erzählt Herod. 2, 37 von den Aegyptern: *ἱρᾶται δὲ οὐκ εἷς ἑκάστου τῶν θεῶν, ἀλλὰ πολλοί, τῶν εἷς ἐστι ἀρχιερεύς·* vgl. 8, 41, Aristoph. Plut.

---

*) Vgl. auch den von Hyperid. Euxenipp. p. 9, 10 ff. Schneid. erzählten Fall.

1175. Von einem griechischen ἀρχιερεύς ist nach Herm. §. 35, 24 erst in Platons Gesetzen XII. p. 947 A für seinen Staat die Rede. Ueber Geschlecht aber und Alter dieser priesterlichen Person, über Ehe- oder Nichtehelosigkeit derselben entscheidet der Cultusbrauch des einzelnen Tempels, ebenso über die Dauer und allenfallsige Gründe zur Niederlegung des Priesteramts; das Einzelne siehe bei Herm. §. 34, 14 ff. Ihre Bestimmung als Diener der Gottheit ist nach Aesch. 3, 18. τὰ γέρα λαμβάνειν, die Opfergaben in Empfang zu nehmen, καὶ τὰς εὐχὰς ὑπὲρ τοῦ δήμου πρὸς τοὺς θεοὺς εὔχεσθαι· genau so Plat. Politic. p. 290 C. Sie fungiren, wie schon bei Homer, als ἱερεῖς und ἀρητῆρες. Sie sind aber nichts weniger als Theologen; die einzige Wissenschaft, die von ihnen gefordert wird, ist Kunde des Rituals, und die vielmissbrauchte Vorstellung von geheimer Priesterweisheit ist ein Traum. Was etwa dergleichen existirt hat, beschränkt sich gewiss nur auf Cultustraditionen in den erblichen Priestergeschlechtern, dergleichen ἱερεῖς διὰ γένους (Her. 9, 33) es allerdings nicht wenige gab; vgl. z. B. Herod. 7, 153; Bähr zu 9, 33, Intpp. Thuc. 8, 53, 2; Xenoph. Symp. 8, 40, Isocr. 4, 157; Schol. Aesch. 2, 78. Eine solche Cultustradition ists, wenn nach Paus. 9, 30, 6 das altattische Priestergeschlecht der Λυκομίδαι die Hymnen des Orpheus kennt und mit deren Gesang die liturgischen Handlungen begleitet. Die nicht erblichen Priesterstellen werden durch Wahl oder durchs Loos besetzt; für die Wahl vgl. Paus. 4, 12, 4; 6, 20, 2; 7, 20, 1; 7, 27, 1; für die Bestellung durchs Loos Lys. 6, 4, wo das λαγχάνειν sogar gilt vom ἄρχων βασιλεύς, der zugleich auch Vorsteher der eleusinischen Mysterien ist, ferner Pseudod. Prooem. 55, 15. Wahl und Loos erscheinen vereinigt in der Bestellung des Herakles-Priesters im attischen Demos Halimus, dessen δημόται zuerst eine Anzahl Personen wählen, welche sodann unter sich loosen, Dem. Eubul. 46. Daher kann Isocrates sagen (2, 6 vgl. 15, 71): τὴν βασιλείαν ὥσπερ ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν. Diese Weise das Priesteramt zu verleihen schliesst jede Vorstellung von einer Kaste vollständig aus, wie wir denn auch sonst nichts gefunden haben, was auf eine engere Verbindung der Priester eines oder mehrerer Staaten unter sich hindeutete. Was endlich die persönlichen

Eigenschaften der Priester betrifft, so müssen sie, wie die Opfer, die sie darbringen, um den Göttern zu gefallen, körperlich makellos und, um den Staat durch Fürbitte vertreten zu können, wirkliche Vollbürger sein, Plat. Legg. VI. p. 759 C; nach Pseudod. Neaer. 92 kann Niemand, der das Bürgerrecht nicht durch Geburt, sondern blos als Geschenk besitzt, Priester werden, sondern erst dessen Kinder aus gesetzlicher Ehe mit einer Bürgerin. Entschieden ausgeschlossen sind, die ein schändliches Gewerbe mit ihrer Person getrieben haben, Aesch. 1, 19. 188. Ueber den Unterhalt der Priester, ihre Kleidung und Ehrenrechte, z. B. die Ehrenplätze im Theater u. dgl. siehe Herm. 35, 6 ff.; nur bemerken wir noch, dass wie wichtig und heilig auch der Kultus dem Staate ist, doch nirgends in den Quellen unserer Periode eine besondere Ehrfurcht vor dem Priesterstand oder ein erheblicher Einfluss desselben hervortritt. Bei Herod. 6, 81 lesen wir, dass der spartanische König Kleomenes den Herapriester in Argos, der ihm als einem Fremden wehrt das Opfer in eigener Person darzubringen, vom Altare wegreissen und geisseln lässt, ohne dass dies von Herodot irgendwo als ein besonderer und den Zorn der Gottheit herausfordernder Frevel bezeichnet wird.

Nachdem wir von den Stätten und Personen des Kultus gesprochen haben, wäre noch zu reden von den Zeiten desselben. Aber nach Hermanns grossartiger Behandlung dieses Gegenstands Th. II Cap. IV und Th. III *) können und müssen wir uns auf die einzige, jedoch wichtige Notiz beschränken, dass der Grieche zwar Fest- und Feiertage, aber keine Sabbathe und Sonntage kennt, weil es in seiner Religion keine Thatsache giebt, welche die regelmässige Heiligung eines in kurzen Zwischenräumen wiederkehrenden Tages begründen hätte können.

13. Das zweite Hauptstück des Kultus ist das Gebet. Es hängt nach den oben gegebenen Nachweisungen mit dem Opfer so enge zusammen, dass man zuweilen die Vorstellung wahrnimmt, wie kein Opfer ohne Gebet sei, so dürfe eigent-

*) Eine zweite Hauptarbeit hierüber liegt jetzt vor in Rincks Rel. der Hell. Th. II §. 62—88.

lich auch kein Gebet ohne Opfer sein. Die Sophokleische Elektra, im Bewusstsein, man müsse vor dem Gott mit einer Gabe erscheinen, glaubt sich gleichsam entschuldigen zu müssen, dass sie dem Gott ihre Noth ohne eine Gabe darzubringen klage; Electr. 1360 (1379). *νῦν δ', ὦ Λύκει' Ἄπολλον, ἐξ οἵων ἔχω* (nur mit dem was ich habe, solis verbis W.) *αἰτῶ, προσπιτνῶ, λίσσομαι.* Daher sich denn schon von Homer an das leicht zu beschaffende Trankopfer so oft mit dem Gebete verbindet. Wie es Od. *γ*, 45 nach einer Aufforderung zum Gebet heisst: *αὐτὰρ ἐπὴν σπείσῃς τε καὶ εὔξεαι, ἣ θέμις ἐστίν*, so heisst es bei Xenoph. Coloph. 1, 15. *χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις σπείσαντας τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν.* Daher auch die Gelübde, die Versprechungen künftiger Gaben und Geschenke, etwa in der Form wie bei Aristoph. Pac. 396, wo Hermes um Beihülfe zur Herbeischaffung der Friedensgöttin gebeten und sodann fortgefahren wird: *καί σε θυσίαισιν προσόδοις τε μεγάλαισι διὰ παντός, ὦ δέσποτ', ἀγαλοῦμεν ἡμεῖς ἀεί.*

14. Wenn wir nunmehr das Gebet im Einzelnen erörtern, so sehen wir natürlich von seiner Verbindung mit dem Opfer von nun an ab und fassen nach den in Frage kommenden Hauptpunkten sein Wesen im Allgemeinen auf. — Dass Ursprung und Quelle des Gebets die Noth, das Bedürfniss ist, würde sich auch ohne Zeugnisse von selber verstehn; aber das Alterthum hat auch das bestimmteste Bewusstsein davon. Mit Anknüpfung an die berühmte Homerische Stelle Od. *γ*, 47. *ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισιν εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι* erinnern wir an Theogn. 555. *χρὴ τολμᾶν χαλεποῖσιν ἐν ἄλγεσιν κείμενον ἄνδρα πρός τε θεῶν αἰτεῖν ἔκλυσιν ἀθανάτων*, welcher auch v. 1115 in Bezug auf *χρήματα* sagt: *ἀλλὰ τὰ μέν μοι ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος.* Insbesondere vgl. Aesch. Pers. 497 (492). *θεοὺς δέ τις τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ τότ' ηὔχετο λιταῖσι, γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν·* Eur. Electr. 192. *δοκεῖς τοῖς σοῖσιν δακρύοις μὴ τιμῶσα θεοὺς κρατήσειν ἐχθρῶν; οὔτοι στοναχαῖς, ἀλλ' εὐχαῖς θεοὺς σεβίζουσ' ἕξεις εὐαμερίαν, ὦ παῖ.* Wenn man daher nach den Gegenständen fragt, um welche gebetet wird, so lautet die Antwort ganz allgemein: man

betet um Alles dessen man bedarf, wozu man Segen und Förderung begehrt. Plat. Tim. p. 27 C. *ἀλλ' ὦ Σώκρατες τοῦτό γε δὴ πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν.* Pseudod. Epist. 1, 1. *παντὸς ἀρχομένῳ σπουδαίου καὶ λόγου καὶ ἔργου ἀπὸ τῶν θεῶν ὑπολαμβάνω προσήκειν πρῶτον ἄρχεσθαι. Εὔχομαι δὴ τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις κτλ.* Xenophon im Oecon. 11, 8 zählt die Hauptgüter auf, die er auf sein Gebet zu erlangen wünscht: *ὑγίειαν, ῥώμην σώματος, τιμὴν ἐν πόλει, εὔνοιαν ἐν φίλοις, ἐν πολέμῳ καλὴν σωτηρίαν, πλοῦτον καλῶς αὐξόμενον.* Da der Mensch aber sehr oft nicht weiss, ob ihm das um was er bittet frommen wird, so ist das vorsichtige Gebet berühmt geworden bei Pseudoplat. Alcib. sec. p. 113 A. *Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δεινὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν.* Vgl. Xen. Mem. 1, 3, 2. — Es tritt aber auch das bei Homer kaum noch bemerkbare Gebet um sittliche Gaben und Güter ein; denn, wie wir oben I, 48 gesehen haben, die Griechen stellen sich in dieser Hinsicht keineswegs auf eigene Kraft. Pindar schliesst Olymp. 13 die Ode mit dem Gebet: *Ζεῦ τέλει', αἰδῶ δίδοι* (d. i. *σωφροσύνην,* also den Inbegriff und Kern aller Sittlichkeit) *καὶ τύχαν τερπνῶν γλυκεῖαν.* Id. Nem. 8, 35. *εἴη μή ποτέ μοι τοιοῦτον ἦθος, Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ κελεύθοις ἁπλόαις ζωᾶς ἐφαπτοίμαν, θανὼν ὡς παισὶ κλέος μὴ τὸ δύσφαμον προσάψω. Χρυσὸν εὔχονται, πεδίον δ' ἕτεροι ἀπέραντον· ἐγὼ δ' ἀστοῖς ἁδὼν καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαιμ', αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.* Nachdem die Danaiden für das Volk von Argos bei Aesch. Suppl. 625 (609) ff. um alles mögliche Glück und Wohlsein gebetet, fügen sie schliesslich 698 (668) ff. Fürbitten um die geistigen Güter politischen Wohlverhaltens, frommer Götter- und Aelternverehrung bei. Hieher gehört auch der Anfang von Xenoph. Hipparch. 1. *πρῶτον μὲν θύοντα χρὴ αἰτεῖσθαι θεοὺς ταῦτα διδόναι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν, ἀφ' ὧν θεοῖς μὲν κεχαρισμενώτατα ἄρξειας ἄν, σαυτῷ δὲ καὶ φίλοις καὶ τῇ πόλει προσφιλέστατα καὶ εὐκλεέστατα καὶ πολυωφελέστατα.* Hieher auch Xen. Symp. 8, 15. *ἡ εὐχή, ἐν ᾗ αἰτούμεθα τὴν θεὸν ἐπαφρόδιτα καὶ ἔπη καὶ ἔργα διδόναι,* was in Xenophons Sinn nichts ande-

res sein soll, als das berühmte Lacedämonische Gebet im Alcib. sec. p. 148 C, dass die Götter ihnen zu dem Guten das Schöne geben möchten, d. i. zu dem Nützlichen das Sittliche. Auch fehlt es nicht an Gebeten um Vergebung begangener Schuld; Xen. Memor. 2, 2, 14. *σὺ οὖν, ὦ παῖ, ἂν σωφρονῇς, τοὺς μὲν θεοὺς παραιτήσῃ συγγνώμονάς σοι εἶναι, εἴ τι παρημέληκας τῆς μητρός.* Ingleichen kommen in dieser Periode auch die Dankgebete häufiger vor; vgl. z. B. Xen. Cyrop. 4, 1, 2; 7, 5, 32; 8, 7, 3. Ueberhaupt würden sich mehr Dankgebete finden, wenn nicht, wie wir Aesch. Ag. 353 (340) ff. sehen, der Dank für eine Wohlthat im Hymnus und im Chorliede sehr leicht in das Lob und den Preis der Gottheit übergienge, namentlich ist der nach Tische gesungene Paean im Grunde wohl schwerlich etwas Anderes als ein Dankgebet gewesen; vgl. Xen. Sympos. 2, 1. *ὡς δ' ἀφῃρέθησαν αἱ τράπεζαι καὶ ἐσπείσαντο καὶ ἐπαιάνισαν κτλ.*

15. Was das äusserliche Verhalten des Menschen beim Gebete betrifft, so erwähnen wir blos kürzlich unter Verweisung auf Herm. §. 21, dass der Grieche die Hände nicht faltet, sondern nach der Gegend ausstreckt, wo er die Gottheit vermuthet, also für gewöhnlich zum Himmel emporhebt oder nach dem Meere hin richtet. Schon oben II, 5 haben wir nach Il. *ι*, 568, Hymn. Apoll. 332 auch der Sitte gedacht, bei einem Gebet an *θεοὶ χθόνιοι* mit Schlag oder Fussstoss gleichsam an die Wohnung derselben, die Erde, zu pochen. Hierauf geht, was bei Aesch. Pers. 683 der Geist des Darius sagt: *στένει, κέκοπται καὶ χαράσσεται πέδον·* ferner Eurip. Troad. 1295 Ch. *ἰαλέμῳ τοὺς θανόντας ἀπύεις.* Hec. *γεραιά τ' εἰς πέδον τιθεῖσα μέλεα καὶ χερσὶ γαῖαν κροτοῦσα δισσαῖς.* Hier findet ein Knieen auf dem Boden statt; sonst steht der Betende, wenn er nicht etwa die Kniee eines Götterbildes umfasst *). Er spricht laut, wenigstens in der Regel; vgl. Pers. Sat. 2, 5. aperto vivere voto. Auch erscheint er vor dem Gotte nicht selten bekränzt; vgl. die Ausleger

*) Von einem sonstigen Knieen beim Gebete habe ich nur ein Beispiel gefunden in des Hermias Fr. 2. Beschreibung eines religiösen Festmahls der Naukratiten bei Müller II. p. 80.

zu Soph. OR. 884 (913). In Absicht auf sein inneres und geistiges Verhalten ist vor Allem zu beachten, dass es dem Menschen nahe liegt, mit der Ueberzeugung eines Anspruchs auf Erhörung vor die Gottheit zu treten. Diese Ueberzeugung giebt ihm vor Allem seine Treue im Opferdienst; an die erhaltenen Opfer wird die Gottheit nicht selten erinnert und an die Pflicht der Dankbarkeit gemahnt. Wie es bei Aristoph. Pac. 385 ff. in komischer Form heisst: *μηδαμῶς, ὦ δέσποθ᾽ Ἑρμῆ, μηδαμῶς, μὴ μηδαμῶς* (*λακήσῃς*, plaudere), *εἴ τι κεχαρισμένον χοιρίδιον οἶσθα παρ᾽ ἐμοῦ γε κατεδηδοκώς, τοῦτο μὴ φαῦλον νόμιζ᾽ ἐν τουτῳὶ τῷ πράγματι*, so heisst es bei Soph. Electr. 1357 (1376) in höchstem Ernste: *ἄναξ Ἄπολλον, ἵλεως αὐτοῖν κλύε, ἐμοῦ τε πρὸς τούτοισιν, ἥ σε πολλὰ δὴ ἀφ᾽ ὧν ἔχοιμι λιπαρεῖ προὔστην χερί.* Vgl. Lys. 2, 39. *ποῖαι δ᾽ οὐχ ἱκετεῖαι θεῶν ἐγένοντο ἢ θυσιῶν ἀναμνήσεις*; Sodann Herod. 1, 87. *λέγεται ὑπὸ Λυδῶν, Κροῖσον* (als das Feuer seines Scheiterhaufens nicht gelöscht werden konnte) *ἐπιβώσασθαι τὸν Ἀπόλλωνα ἐπικαλεόμενον, εἴ τί οἱ κεχαρισμένον ἐξ αὐτοῦ ἐδωρήθη, παραστῆναι καὶ ῥύσασθαί μιν ἐκ τοῦ παρεόντος κακοῦ.* Erst in zweiter Linie gründet der Mensch seinen Anspruch an die Gottheit auf die Gerechtigkeit seiner Sache, z. B. in dem Chorgesang Aesch. Choeph. 783 (770) ff. Auch das verwandtschaftliche Verhältniss des Bittenden zum Gotte wird geltend gemacht, z. B. bei Aesch. Suppl. 531 (515) ff. von den Danaiden gegen Zeus ihre Abstammung von der Jo; vgl. Isocr. 9, 14, wo die Häupter der griechischen Städte bei grosser Dürre zu Aeacus kommen, *νομίζοντες διὰ τῆς συγγενείας καὶ τῆς εὐσεβείας τῆς ἐκείνου τάχιστ᾽ ἂν εὑρέσθαι παρὰ τῶν θεῶν τῶν παρόντων κακῶν ἀπαλλαγήν.* Dass auch an das Mitleid des Gottes appellirt wird, versteht sich von selbst; vgl. z. B. Aesch. Suppl. 215 (202), wo die Danaiden den Apollon anrufen, der selbst schon die Leiden einer Verbannung geschmeckt hat, und dann fortfahren: *εἰδὼς ἂν αἶσαν τήνδε συγγνοίη βροτοῖς.* Naiv lautet die Motivirung des Gebets bei Theogn. 13. *εὐχομένῳ μοι κλῦθι, κακὰς δ᾽ ἀπὸ κῆρας ἄλαλκε· σοὶ μὲν τοῦτο, θεά, σμικρόν, ἐμοὶ δὲ μέγα.* — Nicht selten aber wird die Gottheit auf ihr eigenes Interesse aufmerksam gemacht, und hier kommen abermal vor Allem die Opfer zur Sprache. Aesch. Choeph. 255 (252) sagt Ore-

stes im Gebete zu Zeus: *καὶ τοῦ θυτῆρος καί σε τιμῶντος μέγα πατρὸς νεοσσοὺς τούσδ' ἀποφθείρας, πόθεν ἕξεις ὁμοίας χειρὸς εὔθοινον γέρας*; wie ib. 791 (778). *ἐπεί νιν μέγαν ἄρας δίδυμα καὶ τριπλᾶ παλίμποινα θέλων ἀμείψει.* In den Eum. 289 (286) unterstützt Orestes seinen Hülferuf an Athene mit der Aussicht auf Argos' freiwillige Bundesgenossenschaft. In den Suppl. aber 154 (136) ff. drohen die Danaiden, falls Zeus ihnen Beistand versage, mit Selbstmord, welche auf den Gott zurückfallende Schmach dieser durch Hülfe von sich abzuwenden das grösste Interesse hat. Abgesehn von diesen auf Seite des Menschen oder der Gottheit liegenden Beweggründen muss das erhörbare Gebet natürlich der göttlichen Ordnung und dem Willen der Götter gemäss sein. Es darf um nichts gebetet werden *παρὰ τοὺς τῶν θεῶν θεσμούς*, wider die Satzungen der Götter, Xen. Cyrop. 1, 6, 6; nie darf der Mensch im Vertrauen auf sein Gebet seine eigenen Hände in den Schooss legen, Eur. Electr. 80, Xen. Oecon. 11, 8; wer solche Gebete wagt, *ἀθέμιστα εὐχόμενος*, thut nicht minder eine Fehlbitte, als wer von Menschen Ungebührliches verlangt, Cyrop. l. c. Dagegen hat derjenige die meiste Aussicht auf Erhörung, der, indem er die Götter angeht, zuvor die ihm schon verliehenen natürlichen Kräfte am besten benützt, und lernt was sie gelernt, thut, was sie gethan wissen wollen, Cyrop. 1, 6, 5.

Nichtsdestoweniger ist auch bei Erfüllung dieser Bedingungen die Erhörung des Gebets in keinem Falle gewiss. Diese ist eine Gnade der Gottheit; weil aber die göttliche Gnade nicht an gewisse dem Menschen erfüllbare Satzungen gebunden ist, deren Erfüllung die bestimmte Verheissung gnädigen Gehörs hat, so bleibt die Erhörung immer ungewiss und dem persönlichen Gutdünken der Gottheit überlassen. Nur so viel ist gewiss, erstlich, dass der Fromme Aussicht hat auf Erhöruug; Pind. Ol. 8, 8. *ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς*, Erfolg wird den Bitten der Menschen zum Lohne der Frömmigkeit zu Theil; sodann, dass rituelle Mängel den Erfolg des Gebets gefährden, z. B. nach Hes. Opp. 726 die ungewaschenen Hände; drittens, dass der Sünder, der unsühnbaren Frevel begangen hat, aller Aussicht auf Erhörung verlustig ist; Aesch. Ag. 396 (379). *λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν*· Eum. 558 (547). *καλεῖ δ'*

ἀκούοντας οὐδὲν ἐν μέσᾳ δυςπαλεῖ τε δίνᾳ, der Frevler nämlich.

16. Dieser Opfer- und Gebetsdienst, zu welchem nach den Erörterungen im vierten Abschnitt als drittes Hauptelement des religiösen Lebens die Mantik tritt, durchdringt alle Verhältnisse des griechischen Volkes in merkwürdiger Ausdehnung. Keine religiöse Lehre steht für das öffentliche und häusliche Leben fester, als dass Alles mit der Gottheit, das ist mit Gebet und Opfern begonnen werden müsse. Xen. Oecon. 6, 1. *ἀλλὰ ταῦτα μέν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν, κελεύων σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου, ὡς τῶν θεῶν κυρίων ὄντων οὐδὲν ἧττον τῶν εἰρηνικῶν ἢ τῶν πολεμικῶν ἔργων.* Und wirklich hat Ischomachus, die Hauptperson im Oeconomicus, sogar den Unterricht seiner jungen Gattin in der Haushaltungskunst nicht eher begonnen, als nachdem er geopfert und gebetet hat, dass ihm sein Lehren, ihr das Lernen zum Heil gereichen möge, ib. 7, 7. Xenophon schliesst seine Schrift de Vectigalibus 6, 2. 3 mit dem Rathe, in Dodona und in Delphi anzufragen, ob die von ihm vorgeschlagenen Maassregeln dem Staate jetzt und künftig nützlich seien. Im Bejahungsfalle solle weiter gefragt werden, unter dem Schutze welcher Götter man jene Vorschläge am besten ins Werk setzen könne; diesen sei dann zu opfern und, wenn das Opfer günstig ausfalle, die Ausführung zu beginnen; *σὺν γὰρ θεῷ πραττομένων εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προϊέναι ἐπὶ τὸ λῷον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῇ πόλει.* Vgl. Pseudodem. Epist. 1, 1 und ib. 4 extr. Dass sich in seinem *Ἱππαρχικός* das *σὺν τῷ θεῷ πράττειν* so häufig finde, rechtfertigt Xenophon am Schlusse dieser Schrift 9, 8. 9 ganz ausführlich. Und dass diese Lehre nicht auf einer blossen Privatansicht Xenophons beruht, geht nicht nur aus den Eingängen so mancher Reden hervor, z. B. Dem. Coron., Lyc. c. Leocr., sondern weit mehr noch aus einer Unzahl öffentlicher Institutionen, mit deren Aufzählung man Bogen füllen könnte. Wir begnügen uns im Folgenden nur einiges Hauptsächliche zu berühren.

17. Schon das Bürgerthum beruht nach Aesch. 2, 152, Dinarch. 2, 17 wesentlich auf der *ἱερῶν καὶ τάφων πατρῴων μετουσία·* denn ohne dieselbe ist der Nachweis eines attischen Bürgerrechts nicht denkbar. Nach Aesch. Eum. 655

(646) fällt die Unmöglichkeit am Kultus des Staates und der Phratrie (Geschlechtsgenossenschaft) Theil zu nehmen zusammen mit der Unmöglichkeit in der Stadt zu wohnen. Alle Hauptbethätigungen des politischen Lebens sind mit gottesdienstlicher Weihe umgeben. Ἐν αὐτῷ τῷ βουλευτηρίῳ, sagt Antiph. 6, 45, Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας ἱερόν ἐστι, καὶ εἰσιόντες οἱ βουλευταὶ προσεύχονται· Aeschines 2, 45 erwähnt auch eine Ἑστία βουλαία. Die Rathsherrn leisten einen Eid, ὅρκος βουλευτικός, nicht minder die Richter, die Mitglieder der Heliäa, Dem. Timocr. 148, die Areopagiten, Aesch. Eum. 489 (482). Auffallend für uns schwören hier selbst die Parteien, ib. 429 (421); vgl. in Bezug auf die φονικαὶ δίκαι ἐπὶ Παλλαδίῳ, wo gerichtet wird über φόνος ἀκούσιος, den besonders feierlichen Schwur der obsiegenden Partei bei Aesch. 2, 87. Auch die Volksversammlung ist durch Opfer geweiht und durch religiöse Formen geschützt. Vgl. Aesch. 1, 23. καὶ πῶς δὲ κελεύει (ὁ νομοθέτης) τοὺς προέδρους χρηματίζειν (verhandeln); ἐπειδὰν τὸ καθάρσιον περιενεχθῇ καὶ ὁ κῆρυξ τὰς πατρίους εὐχὰς εὔξηται, προχειροτονεῖν κελεύει τοὺς προέδρους περὶ ἱερῶν τῶν πατρίων κτλ. Dinarch. 2, 16. πῶς οὖν ἐκεῖνοι (οἱ πρῶτοι νομοθέται) περὶ τούτων (τῶν ἐν τῷ δήμῳ λεγόντων) ἐγίνωσκον; πρῶτον μὲν καθ' ἑκάστην (ἐκκλησίαν) δημοσίᾳ ἀρὰς ποιούμενοι κατὰ τῶν πονηρῶν, εἴ τις δῶρα λαμβάνων μετὰ ταῦτα λέγει καὶ γινώσκει περὶ τῶν πραγμάτων ἐξώλη τοῦτον εἶναι. Der Opfer, welche für den gesammten Staat gebracht werden, sind mannichfaltige zu Lacedämon wie zu Athen; Xen. h. gr. 3, 3, 4. θύοντος Ἀγησιλάου τῶν τεταγμένων τινὰ θυσιῶν ὑπὲρ τῆς πόλεως· bei Antiph. 6, 5 ist nicht nur von einem θύειν καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ τῆς πόλεως die Rede, sondern auch von einem ἱεροποιεῖν καὶ θύειν ὑπὲρ τῆς δημοκρατίας. Nach Thuc. 8, 70, 1 treten die Vierhundert ihre Verwaltung mit Gebeten und Opfern an. Dass vollends ein politischer Vertrag nicht ohne dergleichen geschlossen wurde, bedarf keiner Belegstelle; aber auch die Clausel ist beachtenswerth, welche nach Thuc. 5, 30, 1 dem dort bezeichneten atheniensischen Vertrage beigefügt ist: κύριον εἶναι ὅτι ἂν τὸ πλῆθος τῶν ξυμμάχων ψηφίσηται, ἢν μή τι θεῶν ἢ ἡρώων κώλυμα ᾖ. Inschriftlich werden solche Verträge in den Tempeln aufge-

zeichnet, Isocr. 12, 107. Selbst Handlungen privatrechtlicher Natur erhalten eine religiöse Weihe. So wurden die Adoptionen in der Form vollzogen, dass der Adoptirende vor den Familiengliedern und den Phratoren auf ein dargebrachtes Opfer das ächte Bürgerthum des gewählten Adoptivsohnes beschwor; Hauptstelle Isaeus 7, 16. *καὶ ἐπειδὴ Θαργήλια ἦν, ἤγαγέ με ἐπὶ τοὺς βωμοὺς εἰς τοὺς γεννήτας τε καὶ φράτορας. Ἔστι δ᾽ αὐτοῖς νόμος ὁ αὐτός, ἐάν τέ τινα φύσει γεγονότα εἰσάγῃ τις ἐάν τε ποιητόν, ἐπιτιθέναι πίστιν κατὰ τῶν ἱερῶν ἦ μὴν ἐξ ἀστῆς εἰσάγειν καὶ γεγονότα ὀρθῶς καὶ τὸν ὑπάρχοντα φύσει καὶ τον ποιητόν.* Bei demselben Isaeus 2, 31, 32 schwören erwählte Schiedsrichter am Altare der Aphrodite einen Eid, zum Besten der beiden Parteien sprechen zu wollen, und diese selbst versprechen einander eidlich von nun an Freunde zu sein in Worten und Werken. So kommt bei Antiph. 6, 39 eine Versöhnung vor. Zeugen auf der Burg im Athene-Tempel vor. Bei Demosth. pro Phorm. 15. 16 wird ebendaselbst eine Décharge in Geldsachen vollzogen.

Nicht minder wichtig sind die religiösen Formen für den Krieg. Eur. Fr. 360. *ὡς σὺν θεοῖσι τοὺς σοφοὺς κινεῖν δόρυ στρατηλάτας χρή, τῶν θεῶν δὲ μὴ βίᾳ.* Cyrus sagt Cyrop. 1, 5, 14 zu den Anführern seiner Truppen: *ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνο οἴομαι ὑμᾶς θαρσεῖν, τὸ μὴ παρημεληκότα με τὰ τῶν θεῶν τὴν ἔξοδον ποιεῖσθαι. Πολλὰ γάρ μοι συνόντες ἐπίστασθε οὐ μόνον τὰ μεγάλα ἀλλὰ καὶ τὰ μικρὰ πειρώμενον ἀεὶ ἀπὸ θεῶν ὁρμᾶσθαι.* Dies aber ist im Allgemeinen griechischer Volksbrauch. Denn jede kriegerische Unternehmung von geringer oder von so ungeheuerer Bedeutung, wie der sicilische Feldzug, jede Ueberschreitung der eigenen Gränze, jeder Einmarsch in Feindesland, jeder Flussübergang, der Bau einer Schutzmauer und insbesondere jede Schlacht wurde durch Mantik, durch Gebet und Opfer vorbereitet und geweiht; für das Einzelne vgl. Thuc. 6, 32, 1, Xen. h. gr. 3, 4, 3, 4, 6, 6 u. s. w.; Cyr. 2, 1, 1, 3, 3, 22 u. s. w.; Anab. 4, 3, 18; h. gr. 3, 2, 10; Thuc. 6, 69, 2, Xen. h. gr. 2, 4, 17, Anab. 4, 8, 16, 5, 9, 5 und noch viele andere Stellen. Höchst anschaulich wird die religiöse Heiligung des gesammten Feldzugs in der Beschreibung Xenophons de rep. Laced. 13, 2 ff., welche zu lang ist um ausge-

schrieben zu werden. Uebersichtlich sagt Demophon bei Eur. Heracl. 398, als er im Begriff ist gegen Eurystheus zu ziehn: *καὶ τἀμὰ μὲν δὴ πάντ᾽ ἄραρ᾽ ἤδη καλῶς· πόλις τ᾽ ἐν ὅπλοις σφάγιά θ᾽ ἡτοιμασμένα ἕστηκεν οἷς χρὴ ταῦτα τέμνεσθαι θεῶν· θυηπολεῖται δ᾽ ἄστυ μάντεων ὕπο, τροπαῖά τ᾽ ἐχθρῶν καὶ πόλει σωτήρια. Χρησμῶν δ᾽ ἀοιδοὺς πάντας εἰς ἓν ἁλίσας ἤλεγξα καὶ βέβηλα καὶ κεκρυμμένα λόγια παλαιά, τῇδε γῇ σωτήρια.* Hieher gehört endlich auch der olympische Gottesfriede, *ἱερομηνία* oder *σπονδαὶ Ὀλυμπιακαί* Thuc. 5, 49, 1. 8, 10, 1, kraft dessen in Griechenland allgemeine Waffenruhe eintrat und allen Besuchern des Festes für die Hin- und Rückreise *ἀσυλία καὶ ἀσφάλεια* gewährt wurde; vgl. Herm. G. A. §. 49, 9. 10. Und welch starken Rückhalt dieser Friede im Glauben und Gemüthe des Volks hatte, geht daraus hervor, dass die Aufrechthaltung desselben den politisch ohnmächtigen Eleern anvertraut war, welche selbst die mächtigsten Staaten für einen allenfallsigen Friedensbruch bestraften, Thuc. l. c. *).

Vornehmlich aber durchdrang der Opfer- und Gebetsdienst das häusliche Leben in einer für uns kaum glaublichen Ausdehnung. Schon Hesiod schreibt Opp. 338 tägliche Morgen- und Abendopfer vor: *ἄλλοτε δὴ σπονδῇσι θύεσσί τε ἱλάσκεσθαι ἠμὲν ὅτ᾽ εὐνάζῃ καὶ ὅτ᾽ ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ, ὥς κέ τοι ἵλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν (οἱ θεοί).* Der Päan oder das Loblied nach dem Essen ist stehende Sitte; vgl. Herm. G. A. §. 21, 5. Die Hochzeit erhält alle mögliche religiöse Weihe, ja es findet sogar eine Art von Trauung durch eine Demeter-Priesterin statt; Plut. Praec. conjug. init. *μετὰ τὸν πάτριον θεσμόν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια συνειργνυμένοις ἐφήρμοσεν* —; vgl. Preller Dem. u. Pers. p. 353 n. 48. Nicht minder „die Geburt eines Kindes, der Beginn der Mündigkeit oder Ephebie, die glückliche Rückkehr von einer Reise oder sonstige Rettung aus Gefahr," über welches Alles Hermann in den G. A. §. 48, not. 5—8 zu vergleichen ist, so wie über die Hochzeiten insbesondere

*) Nach Ephorus Fr. 15 bei Strab. VIII p. 548 Alm. war *Ἠλεία ἱερὰ τοῦ Διός·* wer es angriff oder gegen Angriff nicht schützte, war *ἐναγής*,

Petersen im Hausgottesdienste der Griechen p. 36 ff. Im Allgemeinen gehört aus dessen trefflicher Schrift das Ergebniss hieher, dass das griechische Haus ein Tempel der verschiedensten Stamm- Sippen- Geschlechter- Familien- Standes- und Berufsgötter, die in kleinen Bildern aus Terra cotta und Bronze verehrt wurden, vornehmlich auch der Hestia, der Hausvater aber der Priester dieses Tempels und der Hausgemeinde war, der den ganzen Gottesdienst leitete.

Nimmt man hiezu den durch das ganze Jahr sich erstreckenden Festcyclus der πανηγύρεις, πομπαί, προσαγωγαί oder πρόσοδοι, ferner die Heiligung gewisser Monatstage zu Gunsten gewisser Götter (Schol. Arist. Plut. 1127), und erwägt man endlich, dass alle edleren Lustbarkeiten des Volks, die Chöre, die Schauspiele, die Wettkämpfe, an die Religion anknüpfen, so dass es eine rein profane Festfreude eigentlich gar nicht gab, so wird man gestehen müssen, dass die Religion in Griechenland mit all ihren theoretischen Schwankungen und Widersprüchen doch praktisch eine Macht war, deren Umfang und Wirksamkeit man sich kaum gross genug vorstellen kann.

18. Dieser Gottesdienst in Opfern und Gebet ist die vornehmlichste Bethätigung, das sicherste Kennzeichen der εὐσέβεια. Während Niemand für fromm gilt, der den Kultus vernachlässigt, setzt man umgekehrt bei demjenigen, der ihm gewissenhaft obliegt, die rechte Herzensstellung zur Gottheit ohne weiteres voraus. Bei Antiph. Tetr. 1, 2, 12 nennt sich der Sprechende, der sich in jeder Beziehung als einen tadellosen Menschen charakterisiren will, unter Anderem auch einen φιλοθύτης. Xenophon, in dessen Charakter Frömmigkeit einen Hauptzug ausmacht, giebt sich in seinen Schriften als den allersorgfältigsten und gesetzlichsten Beobachter aller Formen der εὐσέβεια zu erkennen. Und indem er den Sokrates von der Anschuldigung der ἀσέβεια reinigen will, beginnt er Mem. 1, 1, 2 sofort mit dem Nachweis, dass jener öffentlich und im Hause geopfert und sich der Mantik bedient habe. Mem. 1, 4, 2 wird die Gottesverachtung des Aristodemus, den Sokrates zu bekehren sucht, damit bezeichnet, dass er als ein Mensch dargestellt wird, der weder opfere noch bete noch die Mantik gebrauche, sondern diejenigen, welche dergleichen thun, sogar verlache. Ib. 4, 3, 16 wird

die Antwort des delphischen Gottes, dass man sich den Göttern am besten *νόμῳ πόλεως* gefällig erweise, dahin erklärt, dass doch wohl dieser *νόμος* allenthalben erheische *κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι,* dass man sie somit nicht schöner und frömmer verehren könne, als eben nach diesem ihren Willen. Und 4, 6, 4 wird der *εὐσεβής* nach schulgerechter Erörterung definirt als *ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς*, was nach Sokratischer Anschauung das praktische *τιμᾶν ὡς δεῖ* mit einschliesst. Vgl. Isocr. 15, 282. *χρὴ — πλέον ἔχειν ἡγεῖσθαι — παρὰ μὲν τῶν θεῶν τοὺς εὐσεβεστάτους καὶ τοὺς περὶ τὴν θεραπείαν τὴν ἐκείνων ἐπιμελεστάτους ὄντας.* Indessen vernehmen wir doch auch Stimmen, dass es mit dem Opferdienst allein nicht gethan ist, dass er zu seiner Ergänzung ein sittliches Leben verlangt. Isocr. 1, 13. *εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς μὴ μόνον θύων, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅρκοις ἐμμένων·* ib. 2, 20: widme zwar den Göttern den von den Altvordern gewiesenen Kultus, aber achte es für das schönste Opfer und den höchsten Dienst, dich so edel so gerecht als möglich zu bezeigen; denn ein solcher Mensch hat eher Hoffnung von den Göttern etwas Gutes auszuwirken, als wer viel Opferthiere schlachtet. Bei Xen. Mem. 1, 3, 3 unterscheidet Sokrates das Werk des Opfers von der Gesinnung des Opfernden ausdrücklich, hebt hervor, dass auf die Kostbarkeit des Opfers nichts, auf die Gesinnung des Opfernden alles ankomme, dass für die Menschen das Leben keinen Werth hätte, wenn die Gaben der Schlechten den Göttern angenehmer wären als die der Rechtschaffenen, und schliesst mit den Worten: *τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν.* In diesem Ausdruck liegt, dass die *εὐσέβεια* im Opferdienst nicht aufgeht, dass man sich, um *εὐσεβής* zu sein, auch in der rechten Herzensstellung zur Gottheit befinden müsse.

19. Diese Stellung aber kann in keinem andern Grunde wurzeln, als die *εὐσέβεια* überhaupt, von welcher sie ein Theil ist, und diese, wie sie sich im Opfer und Gebet ausspricht, setzt Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern und Unterwürfigkeit unter dieselben voraus. Die erste Pflicht des *εὐσεβής* ist also der Gehorsam. Eur. Iph. T. 1443. *ἄνασσ᾽ Ἀθάνα, τοῖσι τῶν θεῶν λόγοις ὅστις κλύων ἄπιστος* (ungehorsam), *οὐκ ὀρθῶς φρονεῖ.* Während der

Frevler seinen eigenen Willen zum Gesetz erhebt, sagt der Fromme Soph. OR. 855 (881). *θεὸν οὐ λήξω ποτὲ προστάταν ἴσχων*, ich will mich stets nach der Gottheit richten; denn *προστάτης* ist nach dem Zusammenhang der Stelle der Schutzherr insofern als er auch Vormann und Haupt ist, dessen Willen man befolgt. Daher drückt auch Ajas seine verstellte Bekehrung in den Worten aus: *τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς εἴκειν*, Aj. 647 (666). Der bekannte Vers aus Il. α, 218. *ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ* findet gleichsam einen sachlichen Commentar bei Xen. Mem. 4, 3, 17. *οὐ γὰρ παρ' ἄλλων γ' ἄν τις μείζω ἐλπίζων σωφρονοίη ἢ παρα τῶν τὰ μέγιστα ὠφελεῖν δυναμένων, οὐδ' ἂν ἄλλως μᾶλλον (ἐλπίζοι), ἢ εἰ τούτοις ἀρέσκοι, ἀρέσκοι δὲ πῶς ἂν μᾶλλον ἢ εἰ ὡς μάλιστα πείθοιτο αὐτοῖς.*

Die Huldigung aber und der Gehorsam, den man den Göttern widmet, giebt auch ein Recht, ihnen für die Zukunft zu vertrauen. Unmittelbar vorher heisst es in der Xenophontischen Stelle: *χρὴ οὖν, μηδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύναμιν τιμᾶν τοὺς θεούς, θαῤῥεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθά.* Im Verhältniss dieses Gehorsams fühlt man sich, wenn man selbst eine gerechte Sache, in dem Feind aber einen Frevler gegenüber hat. Thuc. 5, 104 sagen die Melier: *πιστεύομεν τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θείου μηδὲν ἐλασσώσεσθαι, ὅτι ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους ἱστάμεθα*, wogegen die Athener erwidern: auch wir haben keine Ursache uns vor den Göttern zu fürchten; denn wir thun und wollen nichts, als was das von den Göttern selbst ausgeübte Naturgesetz gestattet, nämlich das Recht des Stärkern üben. Vgl. Thuc. 4, 92, 7. *πιστεύσαντας δὲ τῷ θεῷ πρὸς ἡμῶν ἔσεσθαι, οὐ τὸ ἱερὸν ἀνόμως τειχίσαντις νέμονται, καὶ τοῖς ἱεροῖς, ἃ ἡμῖν θυσαμένοις καλὰ φαίνεται, (χρὴ) ὁμόσε χωρῆσαι κτλ.* Xen. Cyrop. 7, 5, 77. *τοὺς μὲν οὖν θεοὺς οἴεσθαι χρὴ σὺν ἡμῖν ἔσεσθαι· οὐ γὰρ ἐπιβουλεύσαντες ἀδίκως ἔχομεν, ἀλλ' ἐπιβουλευθέντες ἐτιμωρησάμεθα.* Anab. 3, 1, 21. *ἀγωνοθέται δὲ οἱ θεοί εἰσιν, οἳ σὺν ἡμῖν ὡς τὸ εἰκὸς ἔσονται· οὗτοι μὲν γὰρ* (die Perser) *αὐτοὺς ἐπιωρκήκασιν, ἡμεῖς δὲ πολλὰ ὁρῶντες ἀγαθὰ στεῤῥῶς αὐτῶν ἀπειχόμεθα διὰ τοὺς τῶν θεῶν ὅρκους.* Lys. 34, 10. *ἀλλὰ γὰρ χρὴ — ἄνδρας ἀγαθοὺς περὶ τῆς πατρίδος καὶ ἡμῶν*

αὐτῶν γίνεσθαι, πιστεύοντας μὲν τοῖς θεοῖς καὶ ἐλπίζοντας ἐπὶ τὸ δίκαιον μετὰ τῶν ἀδικουμένων ἔσεσθαι. Isocr. 6, 59. *ἐγὼ δὲ μεγίστην ἡγοῦμαι συμμαχίαν εἶναι καὶ βεβαιοτάτην τὸ τὰ δίκαια πράττειν· εἰκὸς γὰρ καὶ τὴν τῶν θεῶν εὔνοιαν ἔσεσθαι μετὰ τούτων*, ungefähr wie 15, 322, und überhaupt an vielen Stellen. — Bisweilen wird das Vertrauen auf die besondere Stellung gegründet, welche der Mensch zu irgend einer einzelnen Gottheit einnimmt. Tyrt. 8 (11), 2. *ἀλλ᾽ Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικήτου γένος ἐστέ, θαρσεῖτ᾽· οὔπω Ζεὺς αὐχένα λοξὸν ἔχει*, hat sich noch nicht von euch abgewendet. Sol. 2 (4), 1—4. *ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ᾽ ὀλεῖται αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων· τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει.* Nach Thuc. 5, 112, 2 sagen die Melier in Bezug auf ihr Land: *τῇ τε μέχρι τοῦδε σωζούσῃ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου αὐτὴν καὶ τῇ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ Λακεδαιμονίων τιμωρίᾳ πιστεύοντες πειρασόμεθα σώζεσθαι.* Weil aber der Mensch bei seiner eigenen Ohnmacht und der wenigstens relativen Allmacht der Götter mit der Zukunft überhaupt nicht fertig wird ohne sie, so drängt sich ihm die Nothwendigkeit eines so zu sagen allgemeinen, nicht besonders motivirten Vertrauens auf, um dem kommenden Schicksal gewachsen zu sein. Weil es heisst (Theogn. 171): *θεοῖς εὔχου· θεοῖσιν γὰρ ἔπι κράτος· οὔτοι ἄτερ θεῶν γίγνεται ἀνθρώποις οὔτ᾽ ἀγάθ᾽ οὔτε κακά*, ferner ib. 141. *ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν* (menschliches Dichten ist eitel) *εἰδότες οὐδέν· θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον*, so muss es auch heissen Pind. Ol. 13, 104, *νῦν δ᾽ ἔλπομαι μέν, ἐν θεῷ γε μὰν τέλος·* vgl. Dinarch. 1, 26. *τοὺς δωροδοκεῖν ἐθέλοντας κατὰ τῆς πατρίδος ἀνελόντες ἐν ὑμῖν αὐτοῖς καὶ τοῖς θεοῖς τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας ἔχετε.*

20. Fassen wir diese vom Menschen versuchten Begründungen seines Vertrauens noch einmal ins Auge, so sehn wir im Grunde, dass sie sich grösstentheils an die göttliche Gerechtigkeit halten. Der Mensch hofft von der Gottheit, sie werde ihm zukommen lassen, was seiner und ihrer Stellung nach Recht ist. Handelt sichs nun um diejenige Art des Vertrauens, welche sich nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart bezieht, und sich das Geschick und die

Leiden derselben gefallen lässt, so kann wohl nur dasjenige Vertrauen mit dem Namen Ergebung bezeichnet werden, welches sich auch in diesem Fall auf die göttliche Gerechtigkeit stützt. Solche Ergebung kennt Orest Aesch. Eum. 468 (460). *σὺ δ', εἰ δικαίως εἴτε μὴ (ἔκτεινα τὴν τεκοῦσαν), κρῖνον δίκην· πράξας γὰρ ἐν σοὶ πανταχῆ τάδ' αἰνέσω*, dann mag es mir durch dich wie nur immer ergehn, ich werde mich dabei beruhigen. Zu solcher Ergebung will bei Soph. El. 168 (173) der Chor die Heldin des Stückes erheben: *θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον, ἔτι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει· ᾧ τὸν ὑπεραλγῆ χόλον νέμουσα μήθ' οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ' ἐπιλάθου.* Im Gegensatze zu dem *μηνίειν θεοῖς* Eur. Hipp. 1135, zu dem *θεομαχεῖν* id. Iph. A. 1408, Fr. 718 wird diese Ergebung auch bezeichnet als ein Nichtgrollen, Nichthadern mit der Gottheit; es wird somit in sie das Element der Willigkeit gesetzt; Fragm. Aesch. oder Eurip. bei Stob. 108, 43. *ἀνδρῶν γάρ ἐστιν ἐνδίκων τε καὶ σοφῶν κἂν τοῖσι δεινοῖς μὴ τεθυμῶσθαι θεοῖς·* Pind. Pyth. 2, 88. *χρὴ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν κτλ.*, sodann v. 95, *φέρειν δ' ἐλαφρῶς ἐπαυχένιον λαβόντα ζυγὸν ἀρήγει· ποτὶ κέντρον δέ τοι λακτισδέμεν τελέθει ὀλισθηρὸς οἶμος·* vgl. Eur. Bacch. 784. *θύοιμ' ἂν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ·* Herc. f. 1214. *ὅστις εὐγενὴς βροτῶν, φέρει τὰ θεῶν γε πτώματ' οὐδ' ἀναίνεται.* Dies ist das *κόσμῳ φέρειν τὰ πήματα*, was nach Pyth. 3, 82 die *νήπιοι* nicht sondern nur die *ἀγαθοί* können, *τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω.* Man vgl. auch Eur. Herc. fur. 1336, besonders Jon. 1626. *ὅτῳ δ' ἐλαύνεται συμφοραῖς οἶκος, σέβοντα δαίμονας θαρσεῖν χρεών.* Wird aber das Gemüth im Leiden der Gegenwart vorwiegend oder allein von der Vorstellung der unumschränkten Macht der Götter beherrscht, so bekommt die Ergebung entschieden den Charakter der Resignation. Man lässt sich gefallen, was man nicht ändern kann, ist aber weit entfernt, den eigenen Willen einer göttlichen Weisheit und Liebe zu unterwerfen. Was minder entschieden hervortritt in Stellen wie Aesch. Pers. 293 (288). *ἀνάγκη πημονὰς βροτοῖς φέρειν θεῶν διδόντων*, oder Soph. Phil. 1288 (1316). *ἀνθρώποισι τὰς μὲν ἐκ θεῶν τύχας δοθείσας ἔστ' ἀναγκαῖον φέρειν*, oder Eur. Fr. 752, 8. *δεινὸν γὰρ οὐδὲν*

τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς, das spricht sich in anderen ganz unzweideutig aus. Hymn. Dem. 147. *μαῖα, θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκῃ τέτλαμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν*, für welches letztere v. 217 steht: *ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται·* ganz wie Eur. Hec. 373. *ὅστις γὰρ οὐκ εἴωθε γεύεσθαι κακῶν, φέρει μέν, ἀλγεῖ δ' αὐχέν' ἐντιθεὶς ζυγῷ*. Theogn. 1029. *τόλμα, θυμέ, κακοῖσιν ὅμως ἄτλητα πεπονθώς —· θεῶν δ' εἱμαρμένα δῶρα οὐκ ἂν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι*. Thuc. 2, 64, 2. *φέρειν χρὴ τά — δαιμόνια ἀναγκαίως*, mit Resignation, *τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως*. Jenes *τολμᾶν*, scharf unterschieden von *θαρσεῖν*, getrost sein, auch viel stärker als das *στέργειν τὴν τύχην* bei Lys. 33, 4, Isocr. 12, 21, ist insbesondere bei Theognis der stehende Ausdruck für jene passiv ausharrende, nicht aktiv und willig sich ergebende Gemüthsstimmung; vgl. Theogn. 355, 441, 445, 591, 617, 657, 687, 1029. Und diese *τλημοσύνη* ist nach Archiloch. 9 (8), 5 eine Gabe der Götter selbst zur Arznei für unheilbares Weh. Derselbe sagt 76 (66), der Mensch könne und müsse desshalb auf Alles gefasst sein, weil Zeus einmal sogar den Lauf der Natur verändert und aus Mittag finstere Nacht gemacht habe; das heisst aber ebenfalls nur, der Mensch müsse der Allmacht gegenüber resigniren.

21. Eine noch trübere Gestalt nimmt die Resignation an der *Μοῖρα* gegenüber. Hier fühlt sich der Mensch nicht einmal mehr in der Hand selbstbewusster Persönlichkeiten, sondern im Joch einer willen- und bewusstlosen Abstraktion. Dasjenige *τολμᾶν*, das durch eine solche Nothwendigkeit dem Menschen aufgezwungen wird, kann unter Umständen den Charakter einer erstarrenden und dumpfen Resignation bekommen. Freilich setzt nicht jedes *πείσομαι τὸ μόρσιμον*, ein den Tragikern geläufiger Ausdruck, gerade diese trübste Form der Resignation voraus, schon aus dem Grunde, weil nach unsern Erörterungen III, 6 das *μόρσιμον* auch aus der Hand der Götter kommen kann. Auch ist möglich, dass sich zur Resignation der *Μοῖρα* gegenüber eine gewisse Keckheit des Muthes gesellt; Theogn. 817. *ἔμπης ὅτι μοῖρα παθεῖν, οὐκ ἔστ' ὑπαλύξαι· ὅττι δὲ μοῖρα παθεῖν, οὔτι δέδοικα παθεῖν*. Allein die Möglichkeit jener trübsten Stimmung wird begründet durch die Vorstellung von der *Ἀνάγκη*, wie

sie Euripides giebt in der Alcestis 968 ff. Nicht nur dass alle Höhen und Tiefen des Wissens kein Mittel gegen sie bieten; sie ist die einzige Göttin, welche weder Standbild noch Altar hat, auf kein Opfer achtet, d. h. eine fühllose Abstraktion ist. Vgl. Solon. 13 (11), 55. *τὰ δὲ μόρσιμα πάντως οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά.* Die Wirklichkeit solcher Resignation aber erblicken wir in der furchtbar erhabenen Schilderung von Eteokles' Stimmung gegenüber dem kraft des Vaterfluchs unabwendbaren Geschick, Aesch. S. Th. 653—719 (634—700), wo Moira, Gottheit und Fluch in merkwürdiger Verbindung zusammenwirken, um den Menschen zu erdrücken, der die Wucht dieser Mächte resignirt erträgt. Man sehe insbesondere die schon I, 43 besprochene Stelle: *θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα κτλ.* Historisch aber ist diese Stimmung von den Atheniensern in der Pest des ersten peloponnesischen Kriegsjahres bezeugt bei Thuc. 2, 47 extr.: alle menschliche Hülfe war vergeblich, alle göttliche wurde aufgegeben; *ὅσα τε πρὸς ἱεροῖς ἱκέτευσαν ἢ μαντείοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐχρήσαντο πάντα ἀνωφελῆ ἦν, τελευτῶντές τε αὐτῶν ἀπέστησαν ὑπὸ τοῦ κακοῦ νικώμενοι.* In solchen Stimmungen und Lagen stellte sich die verschwundene *εὐσέβεια* an der Festigkeit des öffentlichen Kultus wieder her, der zu den persönlichen Göttern immer wieder hinleitete, und in dem Genügen, das er praktisch dem gottesbedürftigen Menschenherzen bot, dem trostlosen Gefühl einer theoretisch geglaubten Schicksalsknechtschaft die Wage hielt.

Zweites Kapitel.

Die σωφροσύνη.

22. Die Frömmigkeit floss aus der Anerkennung dessen was die Gottheit ist, wie mächtig herrlich und gross; aber der Mensch hat auch anzuerkennen, was er selbst ist, in seiner Sterblichkeit wie ohnmächtig, elend und nichtig. Und in der That finden die Alten nicht Worte genug, um die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des menschlichen Wesens und Lebens zu schildern. Dass eine durchweg heitere Lebensanschauung das griechische Volk in seinem Innersten durch-

drungen habe, ist eine sehr oft ausgesprochene, historisch aber nichts weniger als beglaubigte Vorstellung; schon ein Blick in den 98 Titel des Stobaeus kann das lehren, dessen Ueberschrift lautet: *περὶ τοῦ βίου, ὅτι βραχὺς καὶ εὐτελὴς* (werthlos, armselig) *καὶ φροντίδων ἀνάμεστος*. In der Hom. Theol. VII, 1 haben wir an Theogn. 425 erinnert, wo es heisst: *πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου, φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.* Sophokles hat dieses Wort sich angeeignet OC. 1220 (1225). *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα·* nach Cic. Tusc. 1, 48, 114 hat der alte Silen den König Midas zum Lohn für seine Entlassung aus der Gefangenschaft mit dieser Lehre beschenkt. Sie findet sich bei den Griechen in den mannichfaltigsten Formen wiederholt; für jetzt heben wir nur einige Hauptstellen heraus. Hymn. Apoll. 190. die Musen singen *θεῶν δῶρ' ἄμβροτα ἠδ' ἀνθρώπων τλημοσύνας, ὅσ' ἔχοντες ὑπ' ἀθανάτοισι θεοῖσι ζώουσ' ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι, οὐδὲ δύνανται εὑρέμεναι θανάτοιό τ' ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ.* Sonach erscheint schon die Naturbestimmtheit des Menschen als ein unglückliches Loos; vgl. die Klagen des Mimnermus 2, auch Eur. Fr. 904. — Simon. C. 39 (34) fügt ein weiteres Moment bei; *ἀνθρώπων ὀλίγον μὲν κάρτος ἄπρηκτοι δὲ μεληδόνες, αἰῶνι δὲ παύρῳ πόνος ἀμφὶ πόνῳ·* dieses Moment ist ausgeführt in dem Fragm. *ἀδέσπ.* 97 B. Simon. 35 Schn. *τοιάδε θνατοῖσι κακὰ κακῶν, ἀμφί τε κῆρες εἰλεῦνται, κενεὰ δ' εἴσδυσις οὐδ' αἰθέρι,* d. i. das menschliche Leben ist von Leiden und Todesgewalten so dicht umhegt, dass zwischen Leiden und Leiden nicht einmal die Luft sich eindrängen kann. Die Hinfälligkeit des Irdischen aber heben die Tragiker hervor; Aesch. Ag. 1327 (1287). *ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν σκιά τις ἂν τρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχεῖ, βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν,* so reichen die Striche eines Schwamms hin um das Gemälde auszulöschen, d. i. den Unglücklichen ewiger Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Soph. Aj. 125. *ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἴδωλ' ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν·* id. Fr. 16. *ἄνθρωπός ἐστι πνεῦμα καὶ σκιὰ μόνον·* Eur. Med. 1213. *τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι*

σκιάν. Und selbst dieser Ausdruck ist dem Pindar nicht stark genug; Pyth. 8, 95 sagt er σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Dass aber die Klage eine Klage nicht der Einzelnen, sondern des ganzen Geschlechts sei, bezeugt Sallust indem er sie für unbegründet erklärt: falso queritur de natura sua genus humanum, quod imbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur.

23. Nun knüpft aber Athene in der oben aus Soph. Ajas angeführten Stelle an Odysseus' Worte v. 127 folgende Mahnung an: τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέρκοπον μηδέν ποτ' εἴπῃς αὐτὸς εἰς θεοὺς ἔπος μηδ' ὄγκον ἄρῃς μηδέν', εἴ τινος πλέον ἢ χειρὶ βρίθεις ἢ μακροῦ πλούτου βάθει· ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν ἅπαντα τἀνθρώπεια· τοὺς δὲ σώφρονας θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς. In dieser Stelle ist Motiv, Princip und der eine Name der griechischen Sittlichkeit enthalten. Motiv ist die Hinfälligkeit und Wandelbarkeit des Irdischen, Princip das Maass, ihr Name σωφροσύνη nach ihrem positiven, αἰδώς nach ihrem negativen Charakter. Was zunächst den Namen betrifft, so wird sehr häufig, wenn von des Menschen sittlichem und religiösem Gesammtverhalten die Rede ist, der εὐσέβεια die σωφροσύνη oder αἰδώς gegenüber gestellt; nach Critias 2, 22 p. 481 Bgk. ist die σωφροσύνη die Nachbarin (γείτων) der εὐσεβίη. Vgl. Soph. El. 300 (307). ἐν οὖν τοιούτοις οὔτε σωφρονεῖν, φίλαι, οὔτ' εὐσεβεῖν πάρεστι· Eur. Bacch. 1139. τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν κάλλιστον· Isocr. 8, 63. ἃ μὲν οὖν ὑπάρχειν δεῖ τοῖς μέλλουσιν εὐδαιμονήσειν, τήν τ' εὐσέβειαν καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν (welche wie sich zeigen wird nur weitere Entwicklung der σωφροσύνη ist), ὀλίγῳ πρότερον εἰρήκαμεν. Sodann Soph. Electr. 242 (249). ἔρροι τ' ἂν αἰδὼς ἁπάντων δ' εὐσέβεια θνατῶν. Und wenn Hesiod und Theognis ausdrücken wollen, dass die Sittlichkeit von der Erde verschwunden sei, so sagt jener Opp. 200. ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους αἰδὼς καὶ νέμεσις, dieser v. 647. ἤδη νῦν αἰδὼς μὲν ἐν ἀνθρώποισιν ὄλωλεν, αὐτὰρ ἀναιδείη γαῖαν ἐπιστρέφεται. — Princip aber und Wesen der σωφροσύνη ist das Maass. Theogn. 614. οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρον ἴσασιν ἔχειν· Pind. Olymp. 13, 47. ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ μέτρον, es schickt sich in allen Dingen das Maass; Pyth. 2,

34. *χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον*, man muss seiner Stellung gemäss in Allem Bedacht nehmen auf das Maass. Vgl. Theogn. 335. *πάντων μέσ' ἄριστα·* ib. 401. *μηδὲν ἄγαν σπεύδειν·* Eur. Hippol. 264. *οὕτω τὸ λίαν ἧσσον ἐπαινῶ τοῦ μηδὲν ἄγαν·* Méd. 127. *τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν τοὔνομα νικᾷ χρῆσθαί τε μακρῷ λῷστα βροτοῖσιν· τὰ δ' ὑπερβάλλοντ' οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς.* Der *σώφρων*, der in allen Dingen auf gesunde, heilsame Weise denkt, ist desswegen *ἀνὴρ μέτριος*, z. B. Xen. h. gr. 6, 3, 11; Aesch. 1, 162; Dinarch. 3, 18 und so sonst noch oft. Was aber für ein Maasshalten gemeint ist, geht aus folgenden Stellen hervor: Aesch. Pers. 820 (822). *ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα δεῖ φρονεῖν·* vgl. Pind. Pyth. 3, 59. *χρὴ τὰ ἐοικότα πὰρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν, γνόντα τὰ πὰρ ποδός, οἵας εἰμὲν αἴσας.* Hiezu das grossartige Bild Isthm. 7 (6), 43. *τὰ μακρὰ δ' εἴ τις παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἕδραν· ὅ τοι πτερόεις ἔρριψε Πάγασος δεσπόταν ἐθέλοντ' ἐς οὐρανοῦ σταθμοὺς ἐλθεῖν μεθ' ὁμάγυριν Βελλεροφόνταν Ζηνός·* vgl. ib. 5 (4), 14. *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι.* Soph. Aj. 738 (758). *τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόητα σώματα πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυςπραξίαις ἔφασχ' ὁ μάντις, ὅστις ἀνθρώπου φύσιν βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ·* id. Fr. 321. *καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα·* 551. *θνητὰ φρονεῖν χρὴ τὴν θνητὴν φύσιν* (unmetrische Worte) *κτλ.* Xen. Cyrop. 8, 7, 3. *πολλὴ δ' ὑμῖν* (*τοῖς θεοῖς*) *χάρις, ὅτι κἀγὼ ἐγίγνωσκον τὴν ὑμετέραν ἐπιμέλειαν καὶ οὐδεπώποτε ἐπὶ ταῖς εὐτυχίαις ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐφρόνησα.*

Nach diesem Allen dürfen wir als Grundlage aller Sittlichkeit die Gesinnung bezeichnen, kraft welcher der Mensch in heiliger Scheu vor Ueberschreitung der ihm als Sterblichem gesetzten Schranken nach allen Seiten hin mit Bewusstsein das gebührende Maass hält. Insofern ist die *σωφροσύνη*, so sehr sie einerseits von der *εὐσέβεια* als der Anerkennung göttlicher Majestät abhängig erscheint, andererseits hinwiederum Voraussetzung der *εὐσέβεια* nicht weniger als jeder anderen Tugend. Denn unmöglich kann der Mensch den Göttern mit wahrhafter Unterwerfung huldigen, ohne die Schranken seiner eigenen Natur zu erkennen und

einzuhalten. Ueberhaupt bedingen sich εὐσεβεῖν und σωφρονεῖν gegenseitig so sehr, dass der εὐσεβῶν ein σώφρων περὶ τοὺς θεούς (Mem. 4, 3, 2), der σώφρων ein εὐσεβῶν περὶ τοὺς ἀνθρώπους ist, wie selbst der Sprachgebrauch hin und wieder zu erkennen giebt, indem z. B. bei Antiph. Tetral. 2, 2, 11 εὐσεβεῖν vom rechten Verhalten des Menschen gegen Menschen gebraucht wird: ἐλεοῦντες οὖν τοῦδε μὲν τοῦ νηπίου τὴν ἀναμάρτητον συμφοράν, ἐμοῦ δὲ τοῦ γηραιοῦ καὶ ἀθλίου τὴν ἀπροσδόκητον κακοπάθειαν, μὴ καταψηφισάμενοι δυσμόρους ἡμᾶς καταστήσητε, ἀλλ' ἀπολύοντες εὐσεβεῖτε. Vgl. Lübker Soph. Th. II. p. 54.

24. Diese fromme Selbstbeschränkung drückt sich aber vor Allem darin aus, dass der Mensch sich hütet vor übermüthigem Wort *). Theognis 159 führt diese sonderliche Bethätigung der σωφροσύνη genau auf denselben Beweggrund zurück, in welchem die σωφροσύνη überhaupt und im Ganzen wurzelt: μή ποτε, Κύρν', ἀγορᾶσθαι ἔπος μέγα· οἶδε γὰρ οὐδεὶς ἀνθρώπων ὅ τι νὺξ χἠμέρη ἀνδρὶ τελεῖ. Gegensätzlich bekommt die ὕβρις bei Pind. Ol. 13, 10, Isthm. 3, 26 die Beinamen θρασύμυθος und κελαδεινά, die mit grossen Worten lärmende; darum sagt derselbe Isthm. 6 (5) 70. καὶ ξένων εὐεργεσίαις ἀγαπᾶται, μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων· γλῶσσα δ' οὐκ ἔξω φρενῶν. Nun verstehn wir das μηδὲν μέγ' ἀΰσῃς Soph. Electr. 816 (830), das μηδὲν μέγ' εἴπῃς Aj. 376 (386), wo Wunder zu vergleichen, ferner den Schluss der Antigone: μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν. Nun wissen wir auch, wer bei Aesch. Eum. 936 (923) der μέγα φωνῶν ist, nämlich der übermüthige Sünder, welcher der Strafe der Erinyen verfällt. Ausführlich Eurip. Herc. f. 1230. Herc. αὔθαδες ὁ θεός· πρὸς δὲ τοὺς θεοὺς ἐγώ. Thes. ἴσχε στόμ', ὡς μὴ μέγα λέγων μεῖζον πάθῃς. Diese Ausdrucksweise kommt auch nicht selten in Prosa vor; Plat. Soph. 238 A. Theaet. τέλος γοῦν ἂν ἀπορίας ὁ λόγος ἔχοι. Hosp. μήπω μέγ' εἴπῃς· Phaedon. 95 B. μὴ μέγα λέγε, μή τις ἡμῶν βασκανία περιτρέψῃ

*) Vgl. das magnum aliquid dicere bei Virg. Aen. 10, 547, das minoribus verbis uti bei Ovid. Metam. 6, 151.

τὸν λόγον· Xenoph. Cyr. 7, 1, 17. *τοιαῦτα δ' ἐμεγαληγόρει μελλούσης τῆς μάχης γίγνεσθαι· ἄλλως δ' οὐ μάλα μεγαλήγορος ἦν.* Wenn daher Od. σ, 130 ff. mit der Hinfälligkeit und Wandelbarkeit des menschlichen Looses die Mahnung begründet wird (141): *τῷ μήτις ποτὲ πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἴη, ἀλλ' ὅγε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι,* so durften wir dieses *σιγῇ* in der H. Th. VI, 13 seinem Sinn nach deuten mit demüthig; ähnlich heisst es Od. κ, 52: ich erwog, ob ich meinen Leiden durch einen Sturz ins Meer ein Ende machen solle, *ἢ ἀκέων τλαίην*, d. i. geduldig, ohne zu murren. — Ueberhaupt aber ist *σωφροσύνη* diejenige Grundtugend, welche allen andern Tugenden und Vorzügen erst ihren Werth verleiht. Xen. Cyr. 3, 1, 16. *δοκεῖ γάρ μοι, ὦ Κῦρε, οὕτως ἔχειν, ἄνευ μὲν σωφροσύνης οὐδ' ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος εἶναι· τί γὰρ ἄν, ἔφη, χρήσαιτ' ἄν τις ἰσχυρῷ ἢ ἀνδρείῳ μὴ σώφρονι; τί δ' ἱππικῷ; τί δὲ πλουσίῳ; τί δὲ δυνάστῃ ἐν πόλει; σὺν δὲ σωφροσύνῃ καὶ φίλος πᾶς χρήσιμος καὶ θεράπων πᾶς ἀγαθός.* Vgl. Mem. 4, 3, 1. *τὸ μὲν οὖν λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς καὶ μηχανικοὺς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν, ἀλλὰ πρότερον τούτων ᾤετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι· τοὺς γὰρ ἄνευ τοῦ σωφρονεῖν ταῦτα δυναμένους ἀδικωτέρους τε καὶ δυνατωτέρους κακουργεῖν ἐνόμιζεν εἶναι. Πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας κτλ.* Als diese Grundtugend ist die *σωφροσύνη*, das *μέτρον*, das *μηδὲν ἄγαν* in der griechischen Anschauung von Sittlichkeit so tief gewurzelt, dass, als der Begriff der Tugend von Platon und Aristoteles wissenschaftlich bestimmt wurde, auch dieser keinen anderen Inhalt bekam. Vgl. Göttling Ges. Abhandl. p. 242.

25. Aber die *σωφροσύνη* erscheint nicht blos als die Grundtugend, welche sowohl der *εὐσέβεια* als allen Tugenden durch das rechte Maass ihren eigentlichen Werth giebt, sondern auch als einzelne Tugend neben den übrigen, und bei den Philosophen als eine der sogenannten Cardinaltugenden, z. B. bei Plat. Sympos. p. 196 D. *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας λείπεται.* Als Einzeltugend ist sie die Ehrbarkeit und Sittlichkeit, wie sie besonders der Jugend und dem Weibe geziemt; Isocr. 9, 22. *παῖς μὲν ὢν (Εὐαγόρας) ἔσχε κάλλος*

καὶ ῥώμην καὶ σωφροσύνην —· *ἀνδρὶ δὲ γενομένῳ ταῦτά τε πάντα συνηυξήθη καὶ πρὸς τούτοις ἀνδρία προσεγένετο καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη*· bei Xen. Oecon. 7, 14 sagt Ischomachus' Gattin: *ἐμὸν δ' ἔφησεν ἡ μήτηρ ἔργον εἶναι σωφρονεῖν*. Sie steht der sittlichen Rücksichtslosigkeit, die keine Schranke kennt, gegenüber; Cyrop. 8, 1, 30. *καὶ σωφροσύνην δ' αὑτοῦ ἐπιδεικνὺς μᾶλλον ἐποίει καὶ ταύτην πάντας ἀσκεῖν. Ὅταν γὰρ ὁρῶσιν ᾧ μάλιστα ἔξεστιν ὑβρίζειν τοῦτον σωφρονοῦντα, οὕτω μᾶλλον οἵ γε ἀσθενέστεροι ἐθέλουσιν οὐδὲν ὑβριστικὸν ποιοῦντες φανεροὶ εἶναι*. Als diese Tugend wird sie zwar einerseits von der *αἰδώς* und von der *ἐγκράτεια* unterschieden, z. B. bei Xenoph. Cyr. l. c. 31. *διῄρει δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ*, worauf sogleich §. 32 folgt: *καὶ ἐγκράτειαν δὲ οὕτω μάλιστ' ἂν ᾤετο ἀσκεῖσθαι, εἰ αὐτὸς ἐπιδεικνύοι ἑαυτὸν μὴ ὑπὸ τῶν παραυτίκα ἡδονῶν ἑλκόμενον ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ προπονεῖν ἐθέλοντα πρῶτον σὺν τῷ καλῷ τῶν εὐφροσυνῶν*, so dass *ἐγκράτεια* die Selbstbeherrschung ausdrückt gegenüber den Lüsten und Begierden des Augenblicks; vgl. Isocr. 3, 44. *χρὴ δὲ δοκιμάζειν τὰς ἀρετὰς οὐκ ἐν ταῖς αὐταῖς ἰδέαις ἁπάσας, ἀλλὰ τὴν μὲν δικαιοσύνην ἐν ταῖς ἀπορίαις, τὴν δὲ σωφροσύνην ἐν ταῖς δυναστείαις* (als welche den Menschen am meisten zur *ὕβρις* verlocken), *τὴν δ' ἐγκράτειαν ἐν ταῖς τῶν νεωτέρων ἡλικίαις*. Wenn somit gleich die *ἐγκράτεια* neben die *σωφροσύνη* gestellt als eine Unterart derselben erscheint, so wird doch andererseits auch die Wesensgleichheit beider Tugenden anerkannt; Xen. Mem. 4, 5, 7. *σωφροσύνης δέ, ὦ Εὐθύδημε, τίνι ἂν φαίημεν ἧττον ἢ τῷ ἀκρατεῖ προσήκειν; αὐτὰ γὰρ δήπου τὰ ἐναντία σωφροσύνης καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστίν* (d. i. *σωφροσ. καὶ ἀκρασίας ἔργα ἐστὶν αὐτὰ τὰ ἐναντία*). Beide fallen zusammen im Begriffe des *ἄρχειν ἑαυτοῦ*, der Selbstbeherrschung oder näher der Beherrschung der *ἐπιθυμία*· Isocr. 2, 29. *ἄρχε σαυτοῦ μηδὲν ἧττον ἢ τῶν ἄλλων, καὶ τοῦθ' ἡγοῦ βασιλικώτατον, ἂν μηδεμιᾷ δουλεύῃς τῶν ἡδονῶν, ἀλλὰ κρατῇς τῶν ἐπιθυμιῶν μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν*. Diese Beherrschung unterwirft dem rechten Maasse die Begierden alle, welche die Seele mit Knechtschaft bedrohn. Isocr. 1, 21. *ὑφ' ὧν κρατεῖσθαι τὴν ψυχὴν αἰσχρόν, τούτων ἐγκράτειαν ἄσκει πάντων, κέρδους*

(hierin zeigt sich vorzugsweise *τὸ γενναῖον*, vgl. Herod. 8, 26, Xen. Ages. 4, 5), *ὀργῆς*, *ἡδονῆς*, *λύπης*. Was nun die *ἐγκράτεια ἡδονῆς* insbesondere betrifft, so ist sie theils *ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ ποτοῦ*, theils und vornehmlich Beherrschung der Geschlechtslust, *τῶν ἀφροδισίων*· vgl. Xen. Cyr. 1, 2, 8, Mem. 1, 2, 1; Isocr. 3, 39. *τῶν μὲν ἄλλων πράξεων*, sagt Nikokles, *ἑώρων ἐγκρατεῖς τοὺς πολλοὺς γιγνομένους, τῶν δ' ἐπιθυμιῶν τῶν περὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς βελτίστους ἡττωμένους· ἠβουλήθην οὖν ἐν τούτοις ἐμαυτὸν ἐπιδεῖξαι καρτερεῖν δυνάμενον, ἐν οἷς ἤμελλον οὐ μόνον τῶν ἄλλων διοίσειν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπ' ἀρετῇ μέγα φρονούντων.*

26. Man würde jedoch sehr irren, wenn man aus diesen Stellen auf eine tiefere Ansicht von der Heiligkeit des Geschlechtsverhältnisses einen Schluss ziehen wollte. Abgesehen von der Ehe, von welcher unten gehandelt werden soll, wird das *ἀφροδισιάζειν* blos als physisches Bedürfniss angesehn, und man pflegt diese Ansicht nicht im mindesten zu verschleiern. Bei Xen. Symp. 4, 38 sagt Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule: *ἢν δέ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμά μου δεηθῇ, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ, ὥστε αἷς ἂν προσέλθω ὑπερασπάζονταί με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι.* Vgl. Mem. 1, 3, 14, wo es von Sokrates heisst: *οὕτω δὴ καὶ ἀφροδισιάζειν τοὺς μὴ ἀσφαλῶς ἔχοντας πρὸς ἀφροδίσια ᾤετο χρῆναι πρὸς τοιαῦτα* (h. e. talium mulierum uti venere), *οἷα, μὴ πάνυ μὲν δεομένου τοῦ σώματος, οὐκ ἂν προσδέξαιτο ἡ ψυχή, δεομένου δὲ οὐκ ἂν πράγματα παρέχοι*· somit wird eine dermassen blos physische Befriedigung des Naturtriebs angerathen, dass das Fernhalten jeder Betheiligung des Gemüths geradezu als sittliche Forderung gestellt wird. Da man nun andererseits die Ehe nicht als eine Einrichtung zur sittlichen Befriedigung des Naturtriebes um dessen selbst willen, sondern lediglich als eine Anstalt zu gesetzmässiger und für den Staatszweck erforderlicher Fortpflanzung der Familie betrachtet, so wird unläugbar der Trieb als solcher von aller Verbindung mit irgendwelchen höheren Interessen losgetrennt und ihm zu seiner Befriedigung das Gebiet der *πορνεία* förmlich angewiesen. Eine Hauptstelle ist Mem. 2, 2, 4. *καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἕνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις* (diese Anschauung wird somit als eine ganz

allgemeine vorausgesetzt), ἐπεὶ τούτου γε (d. i. τοῦ τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμεῖν) τῶν ἀπολυσόντων μεσταὶ μὲν αἱ ὁδοί, μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα (cellae lupanares), aus welcher Stelle denn doch hervorgeht, dass Mem. 2, 1, 5 unter den Worten πολλῶν τῶν ἀπολυσόντων τῆς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας nicht mit Fr. Portus das Studium der Philosophie und der edlen Wissenschaften u. dgl. zu verstehn ist. — Es ist daher ganz natürlich, dass der Naturtrieb durchaus keiner sittlichen Beschränkung unterliegt; der Tyrann Nikokles hebt es bei Isocr. 3, 36 als einen ganz besonderen Beweis ungewöhnlicher σωφροσύνη hervor, dass er seit seiner Thronbesteigung lediglich mit seiner Gattin Umgang gepflogen. Und diese seine Enthaltsamkeit leitet er ausschliesslich aus Rücksichten der Klugheit her, εἰδὼς πολλοὺς ἤδη καὶ τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῶν δυναστευόντων διὰ ταύτην (τὴν ὕβριν περὶ παῖδας καὶ γυναῖκας) ἀπολομένους· vgl. Isocr. 8, 108, wo die Hetären bezeichnet werden als ἐρᾶν μὲν αὐτῶν ποιοῦσαι, τοὺς δὲ χρωμένους ἀπολλύουσαι, folglich auch in deren Umgang Maass und Vorsicht geboten erscheint. Sonst sind dem Geschlechtsgenuss lediglich rechtliche Schranken gesetzt; der Ehebruch ist verboten, d. h. die Verführung einer Ehefrau, weil diese den gesetzlichen Bestand der Familie und mittelbar das Bürgerthum gefährdet, aber „selbst die Entehrung einer Jungfrau gilt nur als ein Eingriff in fremde Rechte, der durch nachfolgende Heurath völlig ausgeglichen wird. Ja selbst die Entführung und Nothzucht wird in Athen nur als leichte Injurie gestraft.“ So Hermann in den Privat- Alt. §. 29, 4; man vergleiche das gelinde Urtheil des Cyrus über eine Nothzucht-Androhung des Araspes, Cyr. 6, 1, 33—36. Gegen die Rechtsverletzungen nun, welche der ungezügelte Geschlechtstrieb veranlassen könnte, gilt die concessa venus der Hetären als Schutzmittel und „diese wird deswegen von Staat und Sitte vielmehr aufgemuntert als eingeschränkt,“ Herm. l. c. §. 29, 14. Hier verweist Hermann auf die Grabschrift eines leno Anthol. Palat. VII, 403. φεῖσαι δ᾽ οὐχ ὅτι κέρδος ἐπήνεσεν, ἀλλ᾽ ὅτι κοινὰς θρέψας μοιχεύειν οὐκ ἐδίδαξε νέους, und zeigt aus Athen. 13, 25, dass Solon es war, der διὰ τὴν τῶν νέων ἀκμὴν öffentliche Dirnen von Staatswegen bestellte und von solchen Einnahmen (ἀφ᾽ ὧν ἠργυρίσαντο αἱ προστᾶσαι τῶν οἰκη-

μάτων) einen Tempel der *Ἀφροδίτη πάνδημος* errichtete. Hiemit stimmt, dass, wie Becker im Charikles zeigt II p. 52 ed. 2, selbst Ehemännern der Umgang mit Hetären nicht verargt wurde. Allgemein bekannt und von Jacobs verm. Schr. IV, p. 379 ff. eingehend geschildert sind die Verhältnisse grosser Männer zu geistig hochstehenden Hetären, die einer dem rechtschaffenen Weibe versagten Bildung theilhaftig sind; selbst Xenophon, der Sokrates' Enthaltsamkeit rühmt Mem. 1, 3, 14, glaubt auf diesen kein übles Licht zu werfen, wenn er Mem. 3, 11 von dessen allerdings nicht sinnlichem Verkehr mit der Hetäre Theodote erzählt und ihn mit dieser ganz offen über ihr Gewerbe sprechen lässt. Solche Züge und dass bei Lys. 4, 10. 16 ein Angeklagter den vertragsmässig gemeinschaftlichen Besitz einer Sclavin vor Gericht nicht etwa eingesteht, sondern als eine ganz harmlose und natürliche Sache bespricht, zeigen deutlicher als einzeln erwähnte die Natur empörende Schandverhältnisse (z. B. Lys. Fragm. 3 bei Förtsch), dass unter der *σωφροσύνη*, die sich in der *ἐγκράτεια τῶν ἀφροδισίων* beweisen soll, durchaus keine Heiligung des Naturtriebs verstanden wird, sondern lediglich eine Beschränkung desselben auf ein dem Rufe, dem Vermögen entsprechendes, die Rechte Anderer schonendes Maass. Es dünkt uns bemerkenswerth, dass von Berücksichtigung der Gesundheit in Umgang mit Hetären in der klassischen Periode nirgends die Rede ist; denn Aristoph. Nub. 1010 ff. ist entschieden blos auf das Laster unnatürlicher Unzucht zu beziehn. Was dem sittsamen Jünglinge zu meiden ungefähr zugemuthet wird, ist ersichtlich aus Arist. l. c. 996. *μηδ' εἰς ὀρχηστρίδος εἰσάττειν, ἵνα μὴ πρὸς ταῦτα κεχηνώς, μήλῳ βληθεὶς ὑπὸ πορνιδίου, τῆς εὐκλείας ἀποθραυσθῇς.*

27. Aber die Nachsicht gegen natürliche Unzucht ist eine Kleinigkeit gegen die Duldung der unnatürlichen, von welcher Herod. 1, 135 angiebt, dass die Perser sie von den Griechen gelernt hätten, und welche Xen. Cyr. 2, 2, 28 *ἑλληνικὸς τρόπος* benennt. Doch hier möge Becker für uns das Wort ergreifen (Charicl. II, 199 ed. 2): „Die unerfreulichste Seite, welche das griechische Leben darbietet, ist die unselige Gewohnheit, Personen des eigenen Geschlechts zum Gegenstand sinnlicher Liebe und unnatürlicher Wollust zu

machen. Wo solche beklagenswerthe Verirrung im Einzelnen auftritt, wird sie immer Abscheu erregen und Verachtung erfahren; wo sie aber als Charakterzug eines ganzen Volkes erscheint, wo man kein Bedenken trägt, sie unumwunden zu gestehen und zu den Annehmlichkeiten zu zählen, ohne die das Leben öde und freudenleer sei, wo selbst die Koryphäen der Nation sich kaum über sie erheben können, wo das Gesetz selbst sie nicht verurtheilt sondern höchstens beschränkt, wo endlich die Jugend darin eine Quelle des Erwerbs findet und der Staat (durch Erhebung des πορνικὸν τέλος, Aeschin. 1, 119) mit ihr theilt, da möchte man lieber von einem für unser sittliches Gefühl so grauenhaften Bilde das Auge ganz abwenden und zur Ehre der Menschheit an der Möglichkeit so verworfenen Treibens zweifeln. Wie man auch immer über die Unsittlichkeit des Hetärenlebens urtheilen mag, die Orgien einer Lamia oder Gnathäna werden weniger empören, als die unverholene Ausübung eines Lasters, dessen Namen selbst man auszusprechen sich scheuen muss.“ Dieses Urtheil, das sich durch Beifügung einzelner Züge noch verstärken liesse, begründet der grosse Kenner des Alterthums im Einzelnsten, und dieser Begründung entspricht, was Hermann in den Pr. Alt. §. 29, 14 ff. sagt, vollkommen; vgl. dessen Zusätze zu Becker p. 227, wo er, ohne die Becker'schen Ergebnisse im mindesten zu bestreiten, die Motive der Knabenliebe erörtert. Da dieser Greuel schon in grauer Vorzeit bei den Orientalen in Schwang gieng, da sich ferner bei Homer auch nicht die leiseste Spur davon findet, so freut man sich ordentlich, der obigen Angabe Herodots widersprechen und mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, dass der Strom des griechischen Lebens solchen Unrath nicht von Anbeginn mit sich geführt habe, sondern von Asien aus vergiftet worden sei.

28. Doch wie dem auch sei, jedenfalls ist so viel gewiss, dass sich die griechische σωφροσύνη, indem sie sich selbst mit greuelvoller Unnatur verträgt, und auch in dieser eben nur Mässigung und Scheu vor den rechtlichen Schranken fordert, als unfähig erwiesen hat, die Natur in ihren Verirrungen und Entartungen zu heilen. Aber nachdem wir gesehen, wie sich diese σωφροσύνη zwar bethätigt hat in der εὐσέβεια und in Verbindung mit derselben namentlich

als Gegentheil der *μεγαληγορία* das Analogon der Demuth geworden ist, wie sie aber im Gebiete der Sinnlichkeit nicht hat durchgreifen und eine gesunde Gestaltung derselben zuwege bringen können, ist noch eine dritte Form, in welcher sie sich kund giebt, zu betrachten. Wenn sich nämlich die *σωφροσύνη* im Verhältniss zu den Andern, den Nebenmenschen, zeigt, so dass der *σώφρων* in den ihm durch die Rechte Anderer gesetzten Schranken bleibt und eben, indem er über seine Gebühr nicht hinausgreift, dem Andern das Seinige lässt und giebt, so wird sie zur *δικαιοσύνη* und ist als solche gleichfalls von der *αἰδώς* und *νέμεσις* begleitet. Aber in der *δικαιοσύνη* ist sie der Volksanschauung nach so ganz sie selbst geblieben, dass der Grieche zwischen *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* gar oft keinen Unterschied macht, *δίκαιος* braucht, wo man *σώφρων* erwartet, wie schon Sauppe bemerkt zu Dem. Olynth. 2, 18. distinctio illa inter *σωφροσύνην* et *δικαιοσύνην* philosophorum magis est, quam vitae communis, cujus consuetudine *σώφρων καὶ δίκαιος* ut synonyma conjungi solent. Sagt ja Strabon VII, 3, 4 p. 455 Alm. selbst von den Philosophen: *ἐπεὶ καὶ οἱ φιλόσοφοι τῇ σωφροσύνῃ τὴν δικαιοσύνην ἐγγυτάτω τιθέντες τὸ αὔταρκες καὶ τὸ λιτὸν ἐν τοῖς πρώτοις ἐζήλωσαν.* Somit erscheint die *δικαιοσύνη* anstatt der *σωφροσύνη* theils allein, theils mit der *εὐσέβεια* verbunden als Princip des sittlichen Lebens. So sagt erstlich Theogn. 147. *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν, πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών·* umgekehrt ib. 279. *εἰκὸς τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν, μηδεμίαν κατόπισθ' ἁζόμενον νέμεσιν.* Wie sodann nach §. 23 *εὐσεβεῖν* und *σωφρονεῖν* zur Bezeichnung des sittlich-religiösen Gesammtverhaltens bei einander stehn, so findet dies auch statt mit *εὐσέβεια* und *δικαιοσύνη*. Vgl. Isocr. 12, 124. *ἠσκηκότας εὐσέβειαν μὲν περὶ τοὺς θεούς, δικαιοσύνην δὲ περὶ τοὺς ἀνθρώπους·* ib. 204. *οὐδεὶς γὰρ ὅστις οὐ τῶν μὲν ἐπιτηδευμάτων προκρίνει τὴν εὐσέβειαν τὴν περὶ τοὺς θεοὺς καὶ τὴν δικαιοσύνην τὴν περὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν φρόνησιν τὴν περὶ τὰς ἄλλας πράξεις κτλ.* Aristoph. Plut. 28. *ἐγὼ θεοσεβὴς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ κακῶς ἔπραττον·* dieser *θεοσεβὴς καὶ δίκαιος* aber geht v. 61 in den *ἀνὴρ εὔορκος* zusammen, in welchem Worte die Rechtschaffenheit gegen Götter und Menschen zugleich aus-

gedrückt liegt, wesshalb es nicht selten für das richtige religiössittliche Verhalten des Menschen überhaupt steht, z. B. bei Pind. Olymp. 2, 66.

Dass nun diese *δικαιοσύνη περὶ τοὺς ἀνθρώπους* weit mehr umfasst, als die blos juristische, auch ohne Religion und Sittlichkeit denkbare Tugend der Gerechtigkeit, leuchtet aus dem Bisherigen von selbst ein. Sie begreift vielmehr alle die Tugenden in sich, welche die christliche Nächstenliebe bilden, und ist mit dieser enge verwandt. In wie fern aber nur verwandt und nicht identisch, gedenken wir im Folgenden zu entwickeln.

29. An die Nächstenliebe erinnert schon der Ausdruck, der den Nebenmenschen bezeichnet, *ὁ πέλας*, *ὁ πλησίον*, welcher aus dem Profangriechischen stammt. Und man glaubt allerdings christliche Worte zu lesen, wenn es bei Aeschin. 3, 174 heisst: *ἤδη γάρ ποτ' εἶδον μισηθέντας τοὺς τὰ τῶν πλησίον αἰσχρὰ λίαν σαφῶς λέγοντας*. Allein während im Worte Nächster der Ausdruck einer der Blutsverwandtschaft gleichen Stellung liegt, ist *ὁ πέλας* blos der Andere, der äusserlich bei mir steht, auch wenn er mein Gegner ist; Dem. Conon. 15. *ἀγανακτήσαιμ' ἄν —, εἰ — τοσαύτη τις ἄγνοια παρ' ὑμῖν ἐστιν ὥσθ', ὁποῖος ἄν τις ἕκαστος εἶναι φῇ ἢ ὁ πλησίον αὐτὸν αἰτιάσηται, τοιοῦτος νομισθήσεται.* Daher schon Gataker Opp. crit. (Utrecht 1698) p. 526 und nach ihm Brunck zu Soph. Antig. 479. *οὐ γὰρ ἐκπέλει φρονεῖν μέγ', ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας* das blos scheinbar Christliche des Ausdrucks andeuten, letzterer mit den Worten: insubide vertit Johnsonus, qui servus est proximi. *Οἱ πέλας* sunt quivis alii, *ὁ πέλας* alius quivis. Es ist mit diesem Ausdruck wie mit manchem andern, in welchem die heidnische und christliche Anschauung sich berühren: das antike Wort hat den Klang eines christlichen, ist so zu sagen das für den christlichen Begriff bereits zubereitete Gefäss, erreicht aber dessen Vollsinnigkeit nicht. Eben so würde sichs mit *κασίγνητος* verhalten bei Hes. Opp. 328. *ἶσον δ' ὅς θ' ἱκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξῃ, ὅς τε κασιγνήτοιο ἑοῦ ἀνὰ δέμνια βαίνῃ κρυπταδίης εὐνῆς ἀλόχου* (sc. *ἕνεκα*), wozu Göttling bemerkt: ceterum non opus est monito *κασίγνητον* hic esse latiori sensu eum, qui proximus est sacrae scripturae, und diese Erklärung selbst ge-

gen Hermanns Erinnerung in der zweiten Ausgabe festhält, wo er sie mit Pseudophocyl. 182 (194) zu stützen sucht: *μηδὲ κασιγνήτων ἀλόχων ἐπὶ δέμνια βαίνειν.* Aber sollte nicht an beiden Stellen Buhlschaft und Ehebruch mit der Schwägerin verboten sein?

30. Zu dem Nebenmenschen steht aber der Mensch erstlich in socialem Verhältniss, und in demselben als Mensch dem Menschen an sich, als Einzelner dem Einzelnen in gleicher Berechtigung gegenüber. Grundlage nun und Bedingung aller *δικαιοσύνη* in diesem Gebiete ist Wahrheit und Treue, insbesondere die Eidestreue. Denn *δικαιοσύνη* und *ἀλήθεια* sind so enge verwandt, dass letzteres Wort und seine Sippen sehr oft die Bedeutung des ersteren haben; z. B. Aesch. Eum. 795 (784). *οὐ γὰρ νενίκησθ', ἀλλ' ἰσόψηφος δίκη ἐξῆλθ' ἀληθῶς* (juste), *οὐκ ἀτιμίᾳ σέθεν.* Xen. Anab. 2, 6, 25. *καὶ ὅσους μὲν αἰσθάνοιτο ἐπιόρκους καὶ ἀδίκους ὡς εὖ ὡπλισμένους ἐφοβεῖτο, τοῖς δ' ὁσίοις* (Gegensatz *ἐπιόρκοις*) *καὶ ἀλήθειαν ἀσκοῦσιν ὡς ἀνάνδροις ἐπειρᾶτο χρῆσθαι.* Und Theogn. 1228 sagt mit Mimnerm. 8. *ἀληθείη - πάντων χρῆμα δικαιότατον*, während derselbe Dichter an mehreren Stellen die Doppelzüngigkeit geisselt, z. B. 85 ff., 118 ff., 857 ff. mit Ironie 1071 ff., und die Hässlichkeit der Lüge zeichnet v. 607. *ἀρχῇ ἔπι ψεύδους μικρὴ χάρις· ἐς δὲ τελευτὴν αἰσχρὸν δὴ κέρδος καὶ κακόν, ἀμφότερον, γίνεται· οὐδέ τι καλόν, ὅτῳ ψεῦδος προσομαρτῇ ἀνδρὶ καὶ ἐξέλθῃ πρῶτον ἀπὸ στόματος.* Viel Anderes zum Preise der Wahrhaftigkeit und zur Verdammniss der Lüge findet sich bei Stob. Tit. 11 und 12; vielleicht das bedeutendste wird ib. 11, 25 dem Pythagoras zugeschrieben: *Πυθαγόρας ἐρωτηθείς, τί ποιοῦσιν ἄνθρωποι θεοῖς ὅμοιον, ἔφη· ἐὰν ἀληθεύωσιν*, welchem Spruche die Notiz beigefügt ist, dass die Magier den Leib ihres höchsten Gottes dem Licht, seine Seele der Wahrheit vergleichen. Von besonderem Interesse für uns sind die Modifikationen der Pflicht wahrhaftig zu sein. Schon Pindar sagt, dass nicht in allen Fällen das Aussprechen der vollen Wahrheit erspriesslich sei; Nem. 5, 16. *οὔ τοι ἅπασα κερδίων φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτρεκής· καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι.* Insbesondere aber wird die Nothlüge, wenn es Rettung des Lebens und der Existenz gilt, unbedenklich gestattet. Pisander bei Stob.

12, 6. οὐ νέμεσις καὶ ψεῦδος ὑπὲρ ψυχῆς ἀγορεύειν. Soph. Philoct. 108. Neopt. οὐκ αἰσχρὸν ἡγεῖ δῆτα τὰ ψευδῆ λέγειν; Odyss. οὔκ, εἰ τὸ σωθῆναί γε τὸ ψεῦδος φέρει. id. Fr. Creus. 333. καλὸν μὲν οὖν οὐκ ἔστι τὰ ψευδῆ λέγειν· ὅτῳ δ' ὄλεθρον δεινὸν ἡ ἀλήθει' ἄγει, συγγνωστὸν εἰπεῖν ἐστι καὶ τὸ μὴ καλόν. Diphilus bei Stob. 12, 12. ὑπολαμβάνω τὸ ψεῦδος ἐπὶ σωτηρίᾳ λεγόμενον οὐδὲν περιποιεῖσθαι δυσχερές. Allein der Begriff der Nothlüge wird sehr weit ausgedehnt; schon grosser Vortheil, den die Lüge bringt, giebt ihr zureichende Berechtigung. Nichts wird an den Persern mehr gerühmt, als ihre Wahrhaftigkeit; αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι, sagt Her. 1, 138, τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται· gleichwohl legt derselbe Herodot 3, 72 dem Perser Otanes folgende griechische Sophistik in den Mund: ἔνθα γάρ τι δεῖ ψεῦδος λέγεσθαι, λεγέσθω. Τοῦ γὰρ αὐτοῦ γλιχόμεθα οἵ τε ψευδόμενοι καὶ οἱ τῇ ἀληθείῃ διαχρεώμενοι· οἱ μέν γε ψεύδονται τότε ἐπεάν τι μέλλωσι τοῖσι ψεύδεσι πείσαντες κερδήσεσθαι, οἱ δ' ἀληθίζονται ἵνα τι τῇ ἀληθείῃ ἐπισπάσωνται κέρδος καί τι μᾶλλόν σφι ἐπιτράπηται. Οὕτω οὐ ταὐτὰ ἀσκέοντες τὠυτοῦ περιεχόμεθα (i. e. γλιχόμεθα). Rein vom Gesichtspunkt des Vortheils aus tadelt Herodot. 5, 50 des Aristagoras Wahrhaftigkeit: ὁ δὲ Ἀρισταγόρης, τἆλλα ἐὼν σοφὸς καὶ διαβάλλων ἐκεῖνον (Κλεομένην) εὖ, ἐν τούτῳ ἐσφάλη. Χρεὼν γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἐόν, βουλόμενόν γε Σπαρτιήτας ἐξαγαγεῖν ἐς τὴν Ἀσίην, λέγει δ' ὦν, τριῶν μηνῶν φὰς εἶναι τὴν ἄνοδον. Hiezu der Spruch Menanders bei Stob. 12, 5. κρεῖττον δ' ἑλέσθαι ψεῦδος ἢ ἀληθὲς κακόν *).

31. Dass aber die Wahrhaftigkeit und Treue als die Grundlage und Voraussetzung alles socialen Lebens betrachtet wird, geht aus den griechischen Ansichten über den Eid hervor, welcher die religiöse Gewährleistung der Treue und Wahrhaftigkeit ist. Nichts findet sich entschiedener und häufiger ausgesprochen, als dass der Eid das den Staat zusammenhaltende Band, die „nothwendige Gewähr der Treue im öffentlichen Leben" ist. Alle möglichen Nachweisungen hierüber giebt Lasaulx in seinen Studien des klass. Alterthums p. 192 — 199, wie denn überhaupt dessen Abhandlung über

*) Mehr hierüber bei Lübker Th. Soph. II, p. 58 f.

den Eid bei den Griechen uns den meisten Stoff vorweg genommen und daher das Recht zur Kürze gegeben hat.

Es ist aber der Eid eine feierliche Anrufung zunächst der Gottheit, dem als Wahrheit ausgesprochenen Worte Zeugniss zu geben durch Bestrafung des Schwörenden im Fall sein Wort keine Wahrheit sei. Jeder Eid enthält daher das doppelte Moment sowohl des *μαρτύρεσθαι τοὺς θεούς* als der im Fall der Lüge oder des Treubruchs zur Erfüllung gelangenden Selbstverfluchung, des *ἑαυτοῦ καταρᾶσθαι*. Daher Plut. Quaest. Rom. 44 (Las. p. 193) sagt: *πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας*. Zu Schwurzeugen eignen sich also zunächst nur solche Mächte, welche die vom Schwörenden im Fall des Meineids auf sich herabgerufene Strafe zu vollstrecken vermögen, also die Götter, welche je nach Umständen bald insgesammt, bald in Gruppen, bald einzeln angerufen werden; Las. p. 179 ff. Die Götter, bei welchen geschworen wird, sind die *ὅρκιοι*, foederum arbitri ac testes; Thuc. 2, 71, 4. *μάρτυρας δὲ θεοὺς τούς τε ὁρκίους τότε γενομένους ποιούμενοι κτλ.*; vgl. Poppo zu 1, 71, 5. Weil aber zur Schwurzeugschaft auch Anderes was dem Schwörenden theuer und heilig gilt befähigt ist oder wenigstens gedacht wird, so kommen Schwüre auch bei vielen andern Dingen vor, Las. p. 181 ff. Das Schwören bei unheiligen, nichtigen Dingen, wie z. B. Lampon der Seher bei der Gans, Socrates beim Hunde schwört (Aristoph. Schol. zu Av. 521 und die weiteren Nachweisungen bei Las. p. 200 ff.), ist blos ein Mittel der Entheiligung des Schwures im gemeinen Leben vorzubeugen. Aber dasjenige, was dem Schwur seine bindende Kraft giebt, ist immer die Furcht vor der göttlichen Strafe; man glaubt dem Schwörenden, weil man ihm zutraut, dass er nicht so wahnsinnig sein werde, den strafenden Arm der Gottheit geflissentlich gegen sich herauszufordern; Liban. IV. p. 73, 22 Reisk. *πᾶς ὅρκος ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς θεοὺς φόβου τὴν ἰσχὺν λαμβάνει*. Das Band des Schwures wird um so stärker, je heiliger die Formen sind unter denen er geleistet wird und je schrecklicher die Strafe ist, der man im Falle des Meineids oder Treubruchs verfallen sein will. Häufig schwören die Griechen *λαβόντες τὰ ἱερά* oder *λαβόμενοι τοῦ βωμοῦ*, tactis sacris, z. B. Lyc. L. 20; Andoc. 1, 126, 127. Vgl. Thuc. 5, 47, 8. *ὀμνύντων δὲ τὸν ἐπιχώριον*

ὅρκον ἕκαστοι τὸν μέγιστον κατὰ ἱερῶν τελείων (oben §. 7) Klassisch für den hochfeierlichen Schwur ist die Stelle Dem. Aristocr. 67. 68. ἴστε δήπου τοῦθ' ἅπαντες, ὅτι ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, οὗ δίδωσιν ὁ νόμος καὶ κελεύει φόνου δικάζεσθαι, πρῶτον μὲν διομεῖται κατ' ἐξωλείας αὑτοῦ καὶ οἰκίας ὅ τινα αἰτιώμενος εἰργάσθαι τι τοιοῦτον, εἶτ' οὐδὲ τὸν τυχόντα τιν' ὅρκον τοῦτον ποιήσει, ἀλλ' ὃν οὐδεὶς ὄμνυσιν ὑπὲρ οὐδενὸς ἄλλου, στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου (vgl. hiezu Weber), καὶ τούτων ἐσφαγμένων ὑφ' ὧν δεῖ καὶ ἐν αἷς ἡμέραις καθήκει, ὥστε καὶ ἐκ τοῦ χρόνου καὶ ἐκ τῶν μεταχειριζομένων ἅπαν ὅσον ἔσθ' ὅσιον πεπρᾶχθαι. Καὶ μετὰ ταῦτα ὁ τὸν τοιοῦτον ὅρκον ὀμωμοκὼς οὔπω πεπίστευται, ἀλλ' ἐὰν ἐξελεγχθῇ μὴ λέγων ἀληθῆ, τὴν ἐπιορκίαν ἀπενεγκάμενος τοῖς ἑαυτοῦ παισὶ καὶ τῷ γένει πλέον οὐδ' ὁτιοῦν ἕξει. Beispiele von dieser Verfluchung der eigenen Person und des ganzen Geschlechts finden sich Andoc. 1, 31. 124—127, Pseudodem. Neaer. 10. Aehnlich ists, wenn Aeltern auf das Haupt ihrer Kinder schwören, somit im Fall eines Meineides diese dem Verderben weihen; Eur. Cycl. 264. ἀπώμοσ' — μὴ τὰ σ' ἐξοδᾶν ἐγὼ ξένοισι χρήματ'· ἢ κακῶς οὗτοι κακοὶ οἱ παῖδες ἀπόλοινθ', οὓς μάλιστ' ἐγὼ φιλῶ. Lys. 32, 13. καὶ περὶ τούτων ἐγὼ θέλω τους παῖδας παραστησαμένη καὶ τούτους καὶ τοὺς ὕστερον ἐμαυτῇ γενομένους ὀμόσαι ὅπου ἂν αὐτὸς λέγῃς. Καίτοι οὐχ οὕτως ἐγώ εἰμι ἀθλία οὐδ' οὕτω περὶ πολλοῦ ποιοῦμαι χρήματα, ὥστ' ἐπιορκήσασα κατὰ τῶν παίδων τῶν ἐμαυτῆς τὸν βίον καταλιπεῖν κτλ. Gerade so Pseudodem. adv. Aphob. (29), 26 und Dem. Con. 40. ἀλλ' ὁ μηδ' εὔορκον μηδὲν ἂν ὀμόσας ὧν μὴ νομίζετε (qui ne verum quidem jus jurandum daret quod legitimum non esset) — ἀξιοπιστότερος τοῦ κατὰ τῶν παίδων ὀμνύοντος καὶ διὰ τοῦ πυρός, welche letztere Schwurform deutlich wird durch Schol. Soph. Antig. 264. εἰώθασι δὲ οἱ ὀμνύοντες καὶ πίστεις διδόντες μύδρους βαστάζειν καὶ πῦρ ὑπερβαίνειν. Aus diesem allen folgt die Heiligkeit des Eides. Es wird sogar derjenige Eid gehalten, der dem Schwörenden in listig - betrüglicher Absicht abgenommen worden ist *); Herod. 6, 62 erzählt, Ariston der spartanische König

*) Doch heisst es bei Eur. Iph. A. 390 οὐ γὰρ ἀσύνετον τὸ θεῖον,

habe seinen Freund Agetos zu dem Schwure vermocht, jeder dem andern von seiner Habe zu geben was der Andere sich wünsche; da habe Ariston von Agetos dessen Gattin begehrt; *ὁ δὲ πλὴν τούτου μούνου τὰ ἄλλα ἔφη καταινέσαι· ἀναγκαζόμενος μέντοι τῷ τε ὅρκῳ καὶ τῆς ἀπάτης τῇ παραγωγῇ ἀπίει ἀπάγεσθαι* (*τὴν γυν.*). Oder es wird der abgelistete Schwur wenigstens formell dem Wortlaute nach gehalten; nach Herod. 4, 154 nimmt der Kreterfürst Etearchus dem Theräischen Kaufmann Themison den Eid ab *ἦ μέν οἱ διηκονήσειν ὅ τι ἂν δεηθῇ*. Hierauf übergiebt er diesem seine verleumdete Tochter sie ins Meer zu stürzen; *ὁ δὲ Θεμίσων — ἀποσιεύμενος τὴν ἐξόρκωσιν τοῦ Ἐτεάρχου* (exsoluturus se jure jurando) *σχοινίοισι αὐτὴν διαδήσας κατῆκε ἐς τὸ πέλαγος, ἀνασπάσας δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Θήρην*. Diese Heiligkeit des Eides verpflichtet zu grösster Behutsamkeit in Absicht auf Form und Inhalt des Schwurs. Isocr. 1, 23 lehrt, man dürfe einen angesonnenen Eid nur aus zwei Gründen annehmen, um sich selbst von einer schimpflichen Anschuldigung zu reinigen oder Freunde aus grosser Gefahr zu retten; in Geldsachen aber solle man gar nicht schwören, auch wenn man es mit bestem Gewissen könne. Und Dem. Con. 40 schildert den gewissenhaften und glaubwürdigen Mann mit den Worten: *ὁ μηδ' εὔορκον μηδὲν ἂν ὀμόσας ὧν μὴ νομίζετε, κατὰ δὲ δὴ παίδων μηδ' ἂν μελλήσας ἀλλὰ κἂν ὁτιοῦν παθὼν πρότερον, εἰ δ' ἀναγκαῖον, ὀμνύων ὡς νόμιμον*. Mehr dergleichen weist Lasaulx nach p. 201; das merkwürdigste ist wohl, dass Plat. Legg. XII. p. 949 A. den streitenden Parteien jeden Schwur verbietet, wenn das Abläugnen oder Abschwören grossen Gewinn in Aussicht stellt. Um so mehr erscheint es auffallend, dass das Gesetz vor dem Areopag die *διωμοσία* verlangt, das ist den Schwur des Klägers, dass der Beklagte schuldig, den des Beklagten, dass er unschuldig sei; vgl. Bremi zu Lys. 3, 1 und insbesondere Lys. Theomn. 1, 11. *ὁ μὲν γὰρ διώκων ὡς ἔκτεινε διόμνυται, ὁ δὲ φεύγων ὡς οὐκ ἔκτεινεν*. Denn in dieser Nöthigung hilft das Gesetz mit, einen Meineid zu veranlas-

---

ἀλλ' ἔχει συνιέναι τοὺς κακῶς παγέντας ὅρκους καὶ κατηναγκασμένους.

sen. Und allerdings werden Meineide von Historikern und Rednern nicht selten erwähnt, z. B. Isae. 9, 19 und mit besonderem Nachdruck Pseudod. Timoth. 66. 67, Neaer. 10. Aber mit Ausnahme der Liebesschwüre, welche nicht als Eide gelten (Las. p. 180), wird der Meineid von den Göttern strenge gestraft. Schon Homer kennt eine Bestrafung der Meineidigen in der Unterwelt, Il. γ, 278; Herodot lässt den Leotychides in einer ausführlichen Rede berichten (6, 86, 1—4), wie selbst der nachher bereute Versuch eines Meineids mit Ausrottung des ganzen Geschlechts bestraft worden sei, und auch Demosthenes erklärt in der oben mitgetheilten Stelle aus der Aristokratea, dass sich die Schuld des Meineidigen auf die Kinder vererbt. Nach Paus. 2, 2, 1 ist in Korinth ein Tempel Palämons; *ὃς δ᾽ ἂν ἐνταῦθα ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὀμόσῃ, οὐδεμία ἐστὶν οἱ μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου.* Anderes dergleichen siehe bei Las. p.187. Xenoph. Cyrop. 8, 8, 2. 3 erkennt im Ueberhandnehmen meineidiger, treuloser Gesinnungen das sicherste Zeichen der politischen Verderbniss des Perservolks. Und Paus. 8, 7, 4. 5 schreibt den Untergang des macedonischen Philipps seinen Meineiden und Treulosigkeiten zu, welche den Zorn der Gottheit gegen ihn herausgefordert hätten. Aber während Herod. 8, 142 die Barbaren damit characterisirt, dass er ihnen Treue und Glauben abspricht (*βαρβάροισί ἐστι οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν*), lässt er 9, 54 die Athenienser Klage führen über die Doppelzüngigkeit der Lacedämonier; ja der letzte Abschnitt von Lasaulx' Abhandlung p. 203 ff. beschäftigt sich mit dem Nachweise, dass die Griechen überhaupt nie den Ruhm besonderer Eidestreue gehabt hätten.

32. Nichts destoweniger gilt dem Griechen der Lehre nach Wahrhaftigkeit und Eidestreue als erste sociale Tugend des *δίκαιος ἀνήρ.* Sie sind der Inbegriff aller Frömmigkeit und Sittlichkeit; denn bei Pind. Olymp. 2, 66 werden die Seeligen des jenseitigen Lebens als solche bezeichnet, welche diesseits *ἔχαιρον εὐορκίαις*. Bacchylides 22 erklärt für den Prüfstein menschlicher Tugend die *σοφία* und die *παγκρατὴς ἀλάθεια.* Und in dem Fragment einer Titanomachie bei Clem. Strom. 1, 306 wird die ganze sittliche Kultur der Menschheit auf Eid und Opfer zurückgeführt: *Χείρων — εἴς τε*

δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας ὅρκον καὶ θυσίας ἱλαράς. Was aber der *δίκαιος ἀνήρ* dem Menschen schon als Menschen schuldet, das schuldet er doppelt dem Freunde *); denn alle Freundschaft, und diese ist dasjenige Gut des Lebens, welches die Menschen am höchsten beglückt (Xen. Hiero 3, 1—5), beruht lediglich auf Wahrheit und Treue. Theogn. 87. *μή μ' ἔπεσιν μὲν στέργε, νόον δ' ἔχε καὶ φρένας ἄλλας, εἴ με φιλεῖς καί σοι πιστὸς ἔνεστι νόος. Ἀλλὰ φίλει καθαρὸν θέμενος νόον, ἤ μ' ἀποειπὼν ἔχθαιρ', ἀμφαδίην νεῖκος ἀειράμενος. Ὃς δὲ μιῇ γλώσσῃ δίχ' ἔχει νόον, οὗτος ἑταῖρος δειλός, Κύρν', ἐχθρὸς βέλτερος ἢ φίλος ὤν·* vgl. auch 93—100. Ein solcher Freund ist es dem Abwesenden, wie dem Anwesenden; Eur. Suppl. 869. *φίλος τ' ἀληθὴς ἦν φίλοις παροῦσί τε καὶ μὴ παροῦσιν, ὧν ἀριθμὸς οὐ πολύς·* er theilt mit dem Freunde seine Habe nicht minder als Freude und Leid; Eur. Andr. 375. *φίλων γὰρ οὐδὲν ἴδιον, οἵτινες φίλοι ὀρθῶς πεφύκασ', ἀλλὰ κοινὰ χρήματα·* Iph. A. 404. *ἐς κοινὸν ἀλγεῖν τοῖς φίλοισι χρὴ φίλους*. Er ist dann *ἀντὶ κασιγνήτου* Theogn. 99, wiewohl Hesiod. Opp. 707 die Warnung ausspricht, *μηδὲ κασιγνήτῳ ἶσον ποιεῖσθαι ἑταῖρον*, dem Freunde nicht allzusehr zu vertrauen, und Dem. Aristocr. 122 sagt: *ἄχρι τούτου καὶ φιλεῖν, οἶμαι, χρὴ καὶ μισεῖν, μηδετέρου τὸν καιρὸν ὑπερβάλλοντας*, so dass sich das alle sittlichen Verhältnisse beherrschende Princip des Maasses auch hier geltend macht. Dies geschieht besonders dadurch, dass die Freundschaft betrachtet wird als ein Rechtsverhältniss, das, wie ein Vertrag, von beiden Theilen gleiche Leistungen fordert; Hes. Opp. 353. *τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι (προσιέναι), καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ*. Es ist daher blos consequent und ein Ausfluss der als *δικαιοσύνη* sich kund gebenden *σωφροσύνη*, dass der Hass des Feindes und Rache an demselben nicht blos erlaubt sondern geboten und gefordert wird.

33. Es giebt kaum eine Lehre, welche sich in so vielfältiger Weise bezeugt und ausgesprochen fände. Schon He-

*) Vgl. Lübker Soph. Th. II p. 50 ff.

siod sagt Opp. 708, man solle den Freund nicht betrügen; aber verschulde solcher zuerst ein unliebes Wort oder Werk, dann solle man ihm zwiefach vergelten, *δὶς τόσα τίνυσθαι μεμνημένος* sc. *ὧν αὐτὸς ἔπαθες·* vgl. Göttling. Archilochus rühmt von sich 57 Schn. 67 B. *ἓν δ' ἐπίσταμαι μέγα τὸν κακῶς τι δρῶντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς·* vgl. Theogn. 869. *ἔν μοι ἔπειτα πέσοι μέγας οὐρανός —, εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἵ με φιλεῦσιν, τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνίη καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι·* id. 1247. *ἴσθι δὲ θυμῷ ὥς σ' ἐφ' ἁμαρτωλῇ τίσομαι ὡς δύναμαι.* Solon 11 (13), 5. *εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.* Selbst Pindar spricht Pyth. 2, 84 die starken Worte: *ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἅτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι.* Nicht anders ists bei den Tragikern; es ist bekannt, wie bei Aeschylus die ganze Anlage der Orestee nicht nur auf dem unverbrüchlichen Gesetz göttlicher Vergeltung, sondern eben so sehr auf der rücksichtslosen Fortdauer menschlichen Zürnens und menschlicher Rachelust beruht. Sophocles sagt Antig. 635 (641), dass die Männer desshalb gehorsame Söhne im Hause zu haben wünschten *ὡς καὶ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς καὶ τὸν φίλον τιμῶσιν ἐξ ἴσου πατρί·* OC. 224 (228). *οὐδενὶ μοιριδία τίσις ἔρχεται ὧν προπάθῃ τὸ τίνειν· ἀπάτα δ' ἀπάταις ἑτέραις ἑτέρα παραβαλλομένα πόνον, οὐ χάριν ἀντιδίδωσιν ἔχειν*, d. i. das Schicksal straft nicht die Rache für Erlittenes, und Trug, der sich anderem Truge zur Seite stellt (Gleiches mit Gleichem vergilt), erstattet Leid, nicht Liebe. Mehr Stellen aus Sophocles siehe bei Lübker Soph. Th. II p. 51 und Schneidew. zu OR. 642. Aus Euripides vgl. Med. 803. *μηδείς με φαύλην κἀσθενῆ νομιζέτω μηδ' ἡσυχαίαν, ἀλλὰ θατέρου τρόπου, βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῆ·* Bacch. 868. *τί τὸ σοφὸν ἢ τί τὸ κάλλιον παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;* Heracl. 940. *ἐκ γὰρ εὐτυχοῦς ἥδιστον ἐχθρὸν ἄνδρα δυστυχοῦνθ' ὁρᾶν·* Herc. f. 730. *ἔχει γὰρ ἡδονὰς θνήσκων ἀνὴρ ἐχθρὸς τίνων τε τῶν δεδραμένων δίκην·* Jon. 1052. *ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις, οὐδεὶς ἐμποδὼν κεῖται νόμος.* Diese Vorstellung von der Rechtmässigkeit der Rache ist im Volke so tief gewurzelt, dass nicht nur gesagt wird, sie kenne kein Gesetz, sondern dass sie

sogar in den allgemeinen Bestimmungen, was männliche Tüchtigkeit sei, zum Vorschein kommt. Eur. sagt Fr. 927. *ἐχθρὸν κακῶς δρᾶν ἀνδρὸς ἡγοῦμαι μέρος*. Wie es bei Platon heisst Men. 71. E. *αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς*, so bei Xenoph. Mem. 2, 3, 74. *καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν·* ib. 2, 6. 35. *ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς*. Vom älteren Cyrus hofft sein Grossvater Astyages, als er ihn in seine Heimath entlässt, dass er dereinst ein voller, ächter Mann werde, und diese Hoffnung ist in den Worten ausgedrückt: *ἄνδρα ἔσεσθαι ἱκανὸν καὶ φίλους ὠφελεῖν καὶ ἐχθροὺς ἀνιᾶν*, Cyrop. 1, 4, 25. Und vom jüngeren Cyrus berichtet Xenoph. Anab. 1, 9, 11, dass der Wunsch von ihm bekannt worden sei, *ὡς εὔχοιτο τοσοῦτον χρόνον ζῆν ἔστε νικῴη καὶ τοὺς εὖ καὶ τοὺς κακῶς ποιοῦντας ἀλεξόμενος*. Die Mahnung, mit welcher der sterbende Cyrus die Anrede an seine Söhne beschliesst, lautet Cyrop. 8, 7, 28. *καὶ τοῦτο μέμνησθέ μου τελευταῖον· τοὺς φίλους εὐεργετοῦντες καὶ τοὺς ἐχθροὺς δυνήσεσθε κολάζειν.* Vgl. Anab. 7, 7, 38; Hiero 2, 2; Agesil. 9, 7. — Vornehmlich aber sprechen sich die Redner in diesem Sinne aus, und dies nicht blos in Stellen, welche den bereits angeführten ungefähr gleich lauten, z. B. Lys. 6, 7; 9, 14. 20; Isocr. 1, 26 u. dgl., sondern Rache wird von ihnen ungescheut als Motiv der Anklage hingestellt. Pseudodem. Theocrin. 1 beginnt mit den Worten: *τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὦ ἄνδρες δικασταί, διὰ τουτονὶ Θεοκρίνην ἀτυχήσαντος πρὸς τὴν πόλιν καὶ ὀφλόντος δέκα τάλαντα, καὶ τούτου διπλοῦ γεγενημένου ὥστε μηδ' ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι σωτηρίας μηδεμίαν, ἡγησάμην δεῖν ἐπὶ τῷ τιμωρεῖσθαι μεθ' ὑμῶν τοῦτον μήθ' ἡλικίαν μήτ' ἄλλο μηδὲν ὑπολογισάμενος δοῦναι τὴν ἔνδειξιν ταύτην.* Vgl. Neaer. 1. *ὥστ' οὐχ' ὑπάρχων ἀλλὰ τιμωρούμενος ἀγωνιοῦμαι τὸν ἀγῶνα τουτονί· τῆς γὰρ ἔχθρας πρότερος οὗτος ὑπῆρξεν, οὐδὲν ὑφ' ἡμῶν πώποτε οὔτε λόγῳ οὔτε ἔργῳ κακὸν παθών·* hiezu §§. 8. 15. Ja nach einer Notiz bei Lys. 12, 2 musste in früherer Zeit vom Ankläger persönliche Feindschaft gegen den Angeklagten nachgewiesen

werden; denn, wie Bremi bemerkt, antiqui existimabant imprimis in causis publicis non eam quae deceret severitatem et indignationem adhibitum iri, nisi accedat ira privatarum injuriarum. Daher stammen die gegenseitigen Persönlichkeiten und Verläumdungen der Redner, bei welchen sich unser sittliches Gefühl empört; im Feinde wird der Mensch und der Bürger so wenig mehr geachtet, dass man Alles aufbietet, sich gegenseitig sittlich zu vernichten, und hiebei die Angehörigen des Feindes so wenig schont als ihn selbst. Man lese Dem. Coron. 129 ff. 257 ff. *), Aeschin. 2, 147—150, welche Stellen zum Ausschreiben zu lang sind; es genüge die eine Probe Aesch. 2, 159. *εἰ γάρ πού τις ἔστι κακία κατ᾽ ἀνθρώπους, ἂν μὴ πρωτεύοντα περὶ ταύτην ἀποδείξω Δημοσθένην, θανάτου τιμῶμαι.* So darf Aeschines den grössten Hellenen seiner Zeit zu einem moralischen Ungeheuer stempeln. Es ist daher kein Wunder, wenn diese Lust an Hass und Rache die unedelsten Formen annimmt und bei Theogn. 363 bis zu folgender Lehre geht: *εὖ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν* (geschickt beschwatze den Feind)· *ἐὰν δ᾽ ὑποχείριος ἔλθῃ, τῖσαί νιν πρόφασιν μηδεμίην θέμενος,* d. i. ohne alle Rücksicht. Dagegen klingt noch human, was wir lesen Xenoph. h. gr. 4, 1, 10. *καίπερ ὑπερχαίρων, ὅταν ἐχθρὸν τιμωρῶμαι, πολὺ μᾶλλόν μοι δοκῶ ἥδεσθαι, ὅταν τι τοῖς φίλοις ἀγαθὸν ἐξευρίσκω,* und Pseudodem. Euerg. Mnesib. 73. *οὐ γὰρ οὕτω τούτους μισῶ ὡς ἐμαυτὸν φιλῶ.* — Zu diesem Hass und dieser Rachelust gesellt sich noch die Unversöhnlichkeit, welche dem Feinde bis zum Grabe, ja über das Grab hinaus zürnt. Theogn. 337. *Ζεύς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν, οἵ με φιλεῦσιν, τῶν τ᾽ ἐχθρῶν μεῖζον, Κύρνε, δυνησόμενον. Χοὕτως ἂν δοκέοιμι μετ᾽ ἀνθρώποις θεὸς εἶναι, εἴ μ᾽ ἀποτισάμενον μοῖρα κίχοι θανάτου.* Soph. Electr. 172 (177). *ᾧ (Διΐ) τὸν ὑπεραλγῆ χόλον νέμουσα μήθ᾽ οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ᾽ ἐπιλάθου.* Dem. Timocr. 8. *τὸν δὴ εἰς τοιαῦτα καταστήσαντα μ᾽ ἀδίκως ἀδιάλλακτον ἐχθρὸν*

---

*) Plutarch. in den praec. ger. reip. c 14 p. 810 D bemerkt: *καίτοι γε καὶ Δημοσθένης ἐν τῷ δικανικῷ* (in den gerichtlichen Reden) *τὸ λοίδορον ἔχει μόνῳ, οἱ δὲ Φιλιππικοὶ καθαρεύουσι καὶ σκώμματος καὶ βωμολοχίας ἁπάσης.*

ἡγούμην. Bei Soph. Aj. 1344 (1372) sagt Agamemnon in Bezug auf Ajas: οὗτος δὲ κἀκεῖ κἀνθάδ᾽ ὢν ἔμοιγ᾽ ὁμῶς ἔχθιστος ἔσται· vgl. die Worte Kreon's Antig. 520 (522). οὔτοι ποθ᾽ οὑχθρὸς οὐδ᾽ ὅταν θάνῃ φίλος. Isaeus 9, 19. 20 erwähnt, dass Euthykrates, der Vater des Astyphilus, auf dem Todbette seinen Angehörigen anbefohlen habe, nie eine Person aus der Familie des Thudippus zu seinem Grabe kommen zu lassen, und macht gegen den Schluss der Rede §. 36 für die Entscheidung der Richter zu Gunsten der erhobenen Erbschaftsansprüche das Motiv geltend, dass sie ausserdem verschulden würden, dass die bittersten Feinde des Astyphilus zu seinem Grabe und zu seinen Heiligthümern gehn.

34. Mit diesem Allen wird natürlich nicht behauptet, dass der Grieche die Gesinnung eines versöhnlichen Gemüths gar nicht gekannt habe. In dem freilich unächten Prooem. legum des Zaleucus heisst es bei Stob. 44, 1. μηδὲ ἐχθρὸν ἀκατάλλακτον μηδεὶς μηδένα νομιζέτω τῶν πολιτῶν, οἷς ἐφήκασιν οἱ νόμοι μετέχειν τῆς πολιτείας κτλ. Schon in der H. Th. V, 26 haben wir gezeigt, dass dem Gewissen des homerischen Menschen sogar die Pflicht der Versöhnlichkeit nahe liegt, und es ist klar, dass diese Pflicht vom Dichter zu den allerwichtigsten poetischen Motiven benützt wird; man denke an Il. ι und ω. In der zu Anfang des §. 33 angeführten Stelle fährt Hesiod. v. 711 fort: εἰ δέ κεν αὖτις ἡγῆτ᾽ ἐς φιλότητα, δίκην δ᾽ ἐθέλῃσι παρασχεῖν, δέξασθαι. In späterer Zeit begegnet uns der dem Pittacus zugeschriebene Spruch: συγγνώμη τιμωρίας κρείσσων, Diog. L. 1, 4, 3. Pindar verlangt Gerechtigkeit gegen die gute That des Feindes, Pyth. 9, 93: τοὔνεκεν, εἰ φίλος ἀστῶν εἴ τις ἀντάεις, τό γ᾽ ἐν ξυνῷ πεπονάμενον εὖ μὴ, λόγον βλάπτων ἁλίοιο γέροντος (des Nereus), κρυπτέτω· κεῖνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρὸν παντὶ θυμῷ σύν γε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντ᾽ ἔννεπεν. Die edle Stellung, welche in Sophokles' Ajas dem todten Feinde gegenüber Odysseus einnimmt, ist zur Genüge bekannt. Von Agesilaus berichtet Xen. h. gr. 5, 3, 20 den schönen Zug, dass er nach Empfang der Nachricht vom Tode seines Mitkönigs Agesipolis οὐχ ᾗ τις ἂν ᾤετο ἐφήσθη ὡς ἀντιπάλῳ, ἀλλὰ καὶ ἐδάκρυσε καὶ ἐπόθησε τὴν συνουσίαν. Im Frieden des Aristophanes lesen wir 991—1098 viel Schönes der Tendenz des Dramas gemäss von politischer Versöhnlichkeit,

z. B. λῦσον δὲ μάχας καὶ κορκορυγάς, ἵνα Λυσιμάχην σε καλῶμεν. Παῦσον δ' ἡμῶν τὰς ὑπονοίας τὰς περικόμψους, αἷς στωμυλλόμεθ' εἰς ἀλλήλους· μῖξον δ' ἡμᾶς τοὺς Ἕλληνας πάλιν ἐξ ἀρχῆς φιλίας χυλῷ, καὶ συγγνώμῃ τινὶ πρᾳοτέρᾳ κέρασον· τὸν νοῦν κτλ. *). Aber wenn Voss in der Uebersetzung zu dieser Stelle die Bemerkung macht: Feindesliebe lehrt der menschliche Dichter, so geht er sowohl über die Meinung und Absicht des Aristophanes als über die Denkweise und Sinnesart der Griechen hinaus **).

35. Wie die Wahrheit und Treue, auf welcher weiterhin das vertragähnliche Verhältniss der Freundschaft beruht, wie Rache und Feindeshass, so ist auch die Dankbarkeit eine Bethätigung der Gerechtigkeit; vgl. Lübker Soph. Th. II. p. 61. Hiefür giebt besonders Xenophon viele Belege. Was er nämlich Cyrop. 1, 2, 6. 7 von den Perserknaben berichtet, dass sie in ihren Gerechtigkeits-Uebungen die Undankbarkeit als eine besonders ahndungswürdige Ungerechtigkeit strafen, das läuft auf seine eigene Anschauung von der Dankbarkeit hinaus, dass sie wesentlich Gerechtigkeit ist. Vgl. Cyrop. 5, 3, 31. νῦν οὖν, ὦ ἄνδρες, καλόν τι ἄν μοι δοκοῦμεν ποιῆσαι, εἰ προθύμως Γαδάτᾳ βοηθήσαιμεν, ἀνδρὶ εὐεργέτῃ, καὶ ἅμα δίκαια ποιοῖμεν ἂν χάριν ἀποδιδόντες· Anab. 5, 8, 26 sagt Xenophon in seiner Vertheidigungsrede, dass er sich wundere, wie man in Bezug auf ihn zwar der Verfeindungen, nicht aber der Wohlthaten gedenke, die er so manchem erzeigt; ἀλλὰ μήν, schliesst er, καλόν γε καὶ δίκαιον καὶ ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνῆσθαι. Anschaulich Cyrop. 6, 1, 47. Ὁ δὲ Ἀβραδάτας ἀκούσας εἶπε· τί ἂν οὖν ἐγὼ ποιῶν, ὦ Πάνθεια, χάριν Κύρῳ ὑπέρ τε σοῦ καὶ ἐμαυτοῦ ἀποδοίην; Τί δὲ ἄλλο, ἔφη ἡ Πάνθεια, ἢ πειρώμενος ὅμοιος εἶναι περὶ ἐκεῖνον, οἷόςπερ καὶ ἐκεῖνος περὶ σέ; Sodann ib. 5, 2, 11. τούτων ἐγώ σοι, εὖ ἴσθι, ἕως ἂν ἀνὴρ δίκαιος ὦ καὶ δοκῶν εἶναι

*) Vgl. Sievers Gesch. Griechenlands p. 89.

**) Hiezu Rinck Rel. d. Hell. II. p. 516, welcher anführt: Schaubach das Verhältniss der Mor. des klass. Alt. zur christl. beleuchtet durch vergl. Erört. der Lehre von der Feindesliebe, Theol. Studien u. Kritiken 1851 Hft. 1.

τοιοῦτος ἐπαινῶμαι ὑπ' ἀνθρώπων, οὔποτ' ἐπιλήσομαι, ἀλλὰ πειράσομαί σε ἀντιτιμῆσαι πᾶσι τοῖς καλοῖς. Umgekehrt Memor. 2, 2, 1. *οὐκοῦν δοκοῦσί σοι ἐν τοῖς ἀδίκοις καταλογίζεσθαι τοὺς ἀχαρίστους; Ἔμοιγε, ἔφη,* und abgeschlossen wird mit dem Resultate: *οὐκοῦν, εἴ γε οὕτως ἔχει τοῦτο, εἰλικρινής τις ἂν εἴη ἀδικία ἡ ἀχαριστία.*

36. Wird endlich der Mensch dem Hülfsbedürftigen, Schutzlosen, überhaupt dem Unglücklichen gerecht, so dass er diesen zu Theil werden lässt, was ihnen gebührt, so wird seine Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit. Dass aber das Recht, welches der Hülfsbedürftige in Anspruch zu nehmen hat (Eur. Orest. 478. *εἰ δὲ δυστυχεῖ, τιμητέος*), ein ihm von der Gottheit verliehenes und gewährleistetes ist, haben wir schon oben I, 43 gezeigt. Eben weil er von Menschen verlassen ist, hat ihn die Gottheit unter ihren Schutz genommen, und der Mensch nähert sich der Gottheit, wenn er in dieser Hinsicht ihrem Beispiele folgt; vgl. Isocr. Fragm. bei Benseler III, *α*, 7 p. 277. *οἱ ἄνθρωποι τότε γίγνονται βελτίους, ὅταν θεῷ προσέρχωνται· ὅμοιον δὲ ἔχουσι θεῷ τὸ εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν.* Daher schon der Rath, der dem Menschen von einem Bedrängten abgefordert wird, etwas heiliges, der göttlichen Aufsicht untergebenes ist; vgl. Xen. Anab. 5, 6, 4. *αὕτη γὰρ ἡ ἱερὰ συμβουλὴ λεγομένη εἶναι δοκεῖ μοι παρεῖναι* mit Schol. Plat. Theag. p. 122 B. *παροιμία ἱερὸν συμβουλή —, ἐπειδὴ καταφεύγουσιν ὥσπερ εἰς τὰ ἱερὰ θέλοντες συμβουλεύεσθαι οἱ ἄνθρωποι.* Wir unterscheiden aber unter denjenigen, welche eigene Hülflosigkeit unter den Schutz der Götter stellt und welche desshalb auf menschliche Barmherzigkeit einen Rechtsanspruch haben, fünf Klassen: die Fremden, die Schutzflehenden, die Armen, die Alten, die Todten.

Da bekanntlich der *ξένος* in fremden Landen rechtlich ohne Schutz ist, so steht er unter der Obhut des *Ζεὺς ξένιος*, der jede Verletzung des Gastrechts am Wirth oder am Gaste nachdrücklich bestraft. Und zwar stellt Hesiod die dem *ξεῖνος*, dem *ἱκέτης*, dem verwaisten Kinde zugefügte Unbilde in gleiche Schuld mit der Beleidigung des greisen Vaters und dem Ehebruche; Opp. 327. *ἶσον δ' ὅς θ' ἱκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξῃ, ὅς τε κασιγνήτοιο ἑοῦ ἀνὰ δέμνια βαίνῃ κρυπταδίης εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων, ὅς τέ*

τευ ἀφραδίῃς ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα, ὅς τε γονῆα γέροντα κακῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ νεικείῃ χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσιν· τῷ δ' ἤτοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. Aeschylus aber stellt Gast- und Aelternrecht gleich; Eum. 545 (535). πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων καὶ ξενοτίμους ἐπιστροφὰς δωμάτων αἰδόμενός τις ἔστω. Wer diese Pflicht erfüllt, ist, wie Pindar sagt Olymp. 2, 6, *δίκαιος* ὄπι ξένων, justus hospitum reverentia; vgl. Dissen und Eur. Alc. 1150. καὶ *δίκαιος* ὢν τὸ λοιπόν, Ἄδμητ', εὐσέβει περὶ ξένους. Hieraus und aus Od. ζ, 120. ἤ ῥ' οἵγ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι *οὐδὲ δίκαιοι*, ἦε *φιλόξεινοι* καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής, wo οὐ δίκαιος mit φιλόξεινος einen Gegensatz bildet, folglich δίκαιος mit φιλόξεινος zusammenfällt, erklärt sich bei Aesch. Choeph. 671 (657) das keiner Aenderung bedürftige δικαίων ὀμμάτων παρουσία· Klytämnestra sagt: vorhanden ist (für die Gäste), was diesem Hause geziemt, ein warmes Bad, ein Lager, das die Müden erquickt, und gerechter d. i. gastfreundlicher Augen Achtsamkeit. Ueber Alles was sonst im Gastrechte Brauch ist vgl. Hermann Pr. A. §. 51.

Der ἱκέτης, auch προσίκτωρ, ἀφίκτωρ, oder ποτιτρόπαιος genannt. ist entweder ein Sünder und Fluchbeladener, der Reinigung begehrt, wie z. B. Eum. 441 (433) Orestes von Athene genannt wird σεμνὸς προσίκτωρ ἐν τρόποις Ἰξίονος (vgl. unten VI, 20), oder ein Bedrängter, der Hülfe in der Noth oder Schutz gegen Strafe, gegen mächtige Feinde u. dgl. bedarf. Hieher gehört die ἱκετεία der Danaiden in Argos, Aesch. Suppl. 22 ff., des Oedipus in Kolonos Soph. OC. 280 (284) und öfter, der Herakliden in Athen, Eur. Heracl. 70, Lys. 2, 11, Isocr. 12, 194, des Adrast in Athen Eurip. Suppl. und Isocr. 4, 54 ff. 12, 169; 14, 53 ff., der Cyloneer in Athen, Thuc. 1, 126, 10, der spartanischen Heloten im Poseidontempel zu Tänarum, ib. 128, des Themistokles bei dem Molosserkönig ib. 136, und noch viele andere ἱκετεῖαι bei Herodot, z. B. 3, 48; 4, 165; 5, 51; 6, 108; 7, 120; 9, 76; vgl. auch Xen. Anab. 7, 2, 33; Aeschin. 1, 60; 2, 15. Auch das kommt vor, dass Fragende, die einen wahrhaftigen oder einen günstigen Bescheid wollen, ihr Gesuch um Antwort durch die Form der ἱκετεία eindringlich machen. So

befragt der Spartaner Demaratus, dessen Abstammung zweifelhaft ist, seine Mutter um dieselbe nach einem Stieropfer als ἱκέτης, Herod. 6, 68; die Atheniensischen θεοπρόποι, welche vor dem Anzug der Perser unter Xerxes in Delphi furchtbaren Bescheid erhalten haben, fragen auf den Rath eines Delphiers zum zweiten Male als ἱκέται, id. 7, 141. Das äussere Kennzeichen des ἱκέτης ist der mit Wollenbinden umwundene Oel- oder Lorbeerzweig (Herm. G. A. §. 24, 14), der ἐριόστεπτος κλάδος (Aesch. Suppl. 22) oder λευκοστεφὴς ἱκετηρία, ib. 192 (178), welcher hier ein Kleinod, ἄγαλμα, des Ζεὺς αἰδοῖος heisst. Dieser Ζεὺς αἰδοῖος, der Zeus frommer Scheu, ist kein anderer als der ἱκέσιος· Suppl. 359 (344). ἴδοιτο δῆτ' ἄνατον φυγὰν (die unschuldigen Flüchtlinge) ἱκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου (Paus. 8, 53, 9). Σὺ δὲ παρ' ὀψιγόνου μάθε γεραιόφρων· ποτιτρόπαιον αἰδόμενος οὐ πενεῖ * καλλιπότμου τύχας * (so Herm.). Von diesem Zeus heisst es ib. 381 (366). τὸν ὑψόθεν σκοπὸν ἐπισκόπει, φύλακα πολυπόνων βροτῶν, οἳ πέλας προσήμενοι δίκας οὐ τυγχάνουσιν ἐννόμου. Μένει τοι Ζηνὸς ἱκτίου κότος δυσπαράθελκτος παθόντος οἴκτοις. Vgl. ib. 346 (332), 413 (398), 427 (412) und Theogn. 143. οὐδείς πω ξεῖνον, Πολυπαΐδη, ἐξαπατήσας οὐδ' ἱκέτην θνητῶν ἀθανάτους ἔλαθεν. Demgemäss ist der ἱκέτης, als ein προστάτης θεοῦ, als einer der vor und bei der Gottheit steht, Soph. OC. 1273 (1278), geradezu ἱερός, Deorum fidei commissus, seine Verletzung also schwere Sünde; wie schwere, hat am anschaulichsten Herodot dargelegt in der schon oben I, 16 mitgetheilten Geschichte des Pactyes, 1, 159. 160. Agesilaus achtete nach Xen. Ages. 11, 1 das Wegreissen der Schutzflehenden von den Altären (Aesch. Suppl. 190. 176. κρείσσων δὲ πύργου βωμός, ἄῤῥηκτον σάκος) einem Tempelraube gleich. Auch Thuc. 3, 58, 3 sagt von den Schutzflehenden: ὁ δὲ νόμος τοῖς Ἕλλησι μὴ κτείνειν τούτους. Wurde nun dieses Gesetz gleichwohl frevelhaft übertreten (und Beispiele finden sich allerdings, z. B. Eur. Heracl. 70, Herod. 5, 46; 71; Paus. 5, 5, 1; der Spartanerkönig Cleomenes lässt Argivische ἱκέται in einem Hain, wohin sie sich geflüchtet hatten, sogar verbrennen, Paus. 3, 4, 1, und ähnliches erzählt derselbe 10, 35, 2 von den Thebanern), so wurde göttliche Bestrafung solcher Missethat mit Zuversicht

erwartet; die Hauptstelle hiefür Paus. 7, 25, 1 haben wir schon oben I, 43 mitgetheilt; andere Beispiele 7, 24, 5; 4, 24, 2. — Hatte man also Gründe, den Schutzflehenden Hülfe zu versagen, so übernahm man von Anbeginn keine Verpflichtung gegen sie, sondern wies sie zurück; Thuc. 1, 24, 6 erzählt, wie der *δῆμος* der Epidamnier, von dem ausgetriebenen Adel mit Hülfe von Barbaren bedrängt, um Hülfe nach der Mutterstadt Corcyra gesendet habe; *ταῦτα δὲ ἱκέται καθεζόμενοι* (*οἱ πρέσβεις*) *ἐς τὸ Ἥραιον ἐδέοντο*. Nun heisst es: *οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὴν ἱκετείαν οὐκ ἐδέξαντο, ἀλλὰ ἀπράκτους ἀπέπεμψαν*. Endlich geht aus der Erzählung bei Andoc. 1, 110—116 hervor, dass auf einer Säule im Eleusinion das Gesetz verzeichnet stand, welches denjenigen, welcher an den Mysterien im Tempel zu Eleusis als *ἱκέτης* einen Oelzweig niederlegen würde, in eine Strafe von 1000 Drachmen verurtheilte. Offenbar sollte hiedurch jeder Entweihung des Festes durch Anwesenheit grober Missethäter vorgebeugt werden *).

37. In besonders schönem Lichte zeigte sich die *δικαιοσύνη* des Griechen gegenüber der Armuth; freilich reden unsere Quellen fast ausschliesslich von Athen. Schon der mittellose wenn gleich noch keineswegs zum Bettler gewordene Bürger hatte sich der Unterstützung seiner Freunde in einer jetzt wohl selten vorkommenden Ausdehnung zu erfreuen. Der *Δίκαιος* bei Arist. Plut. 829 spricht vom Gebrauche, den er von seinem Vermögen gemacht: *ἐγὼ γὰρ ἱκανὴν οὐσίαν παρὰ τοῦ πατρὸς λαβὼν ἐπήρκουν τοῖς δεομένοις τῶν φίλων, εἶναι νομίζων χρήσιμον πρὸς τὸν βίον·* bald ist sein Vermögen aufgebraucht. Dass nun dergleichen keine blosse Fiktion ist, geht hervor aus dem was Lys. 19, 57—59 den Sohn eines gewissen Aristophanes von diesem seinen Vater erzählen lässt. Ohne nach Aemtern zu streben, deren Erträgnisse ihm die Opfer aus seinem Vermögen

*) Eur. Fr. 871 vgl. 1000 sagt allerdings: *ἐγὼ γάρ, ὅστις μὴ δίκαιος ὢν ἀνὴρ βωμὸν προσίζει, τὸν νόμον χαίρειν ἐῶν, πρὸς τὴν δίκην ἄγοιμ᾽ ἂν οὐ τρέσας θεούς· κακὸν γὰρ ἄνδρα χρὴ κακῶς πράσσειν ἀεί*. Ein merkwürdiger Beleg zu dem was unten Abschn. VIII über Euripides gesagt werden wird.

hätten vergüten können, sondern immer Privatmann, hat derselbe im Laufe von fünfzig Jahren die Summe von 9 Talenten 2000 Drachmen in Liturgieen und freiwilligen Steuern aller Art auf den Staat gewendet, und dessenungeachtet noch die ausgedehnteste Privatwohlthätigkeit geübt; *ἔτι τοίνυν καὶ ἰδίᾳ τισὶ τῶν πολιτῶν ἀποροῦσι συνεξέδωκε θυγατέρας καὶ ἀδελφάς, τοὺς δ' ἐλύσατο ἐκ τῶν πολεμίων, τοῖς δ' εἰς ταφὴν παρεῖχεν ἀργύριον· καὶ ταῦτ' ἐποίει ἡγούμενος εἶναι ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ὠφελεῖν τοὺς φίλους, καὶ εἰ μηδεὶς μέλλοι εἴσεσθαι.* Man vergleiche, was Cherson. 70 Demosthenes von sich sagt. Und diese Unterstützung der Mittellosen von Seiten der Wohlhabenden war nach Isokrates in den älteren Zeiten Athens ganz allgemein. Schon Hesiod, so sehr er es Opp. 717 straft, wenn man irgendwem seine Armuth, eine *μακάρων δόσις*, vorrücken wollte, hatte ib. 397 nachdrücklich gegen den Bettel gesprochen: *ἐργάζευ, νήπιε Πέρση, ἔργα, τά τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο, μήποτε σὺν παίδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων ζητεύῃς βίοτον κατὰ γείτονας, οἱ δ' ἀμελῶσιν.* Nach Isocr. 7, 83 ist Bettel eine Schande für die Stadt. Und so liess man es denn im alten Athen zum Bettel gar nicht kommen; es bestand vielmehr das edle Verhältniss zwischen Armen und Reichen, welches Isocr. 7, 31. 32 in folgenden Worten beschreibt: *οὐ γὰρ μόνον περὶ τῶν κοινῶν ὡμονόουν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν ἴδιον βίον τοσαύτην ἐποιοῦντο πρόνοιαν ἀλλήλων, ὅσην περ χρὴ τοὺς εὖ φρονοῦντας καὶ πατρίδος κοινωνοῦντας. Οἵ τε γὰρ πενέστεροι τῶν πολιτῶν τοσοῦτον ἀπεῖχον τοῦ φθονεῖν τοῖς πλείω κεκτημένοις, ὥσθ' ὁμοίως ἐκήδοντο τῶν οἴκων τῶν μεγάλων ὥσπερ τῶν σφετέρων αὐτῶν, ἡγούμενοι τὴν ἐκείνων εὐδαιμονίαν αὐτοῖς εὐπορίαν ὑπάρχειν· οἵ τε τὰς οὐσίας ἔχοντες οὐχ ὅπως ὑπερεώρων τοὺς καταδεέστερον πράττοντας, ἀλλ' ὑπολαμβάνοντες αἰσχύνην αὐτοῖς εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν ἀπορίαν ἐπήμυνον ταῖς ἐνδείαις, τοῖς μὲν γεωργίας ἐπὶ μετρίαις μισθώσεσι παραδιδόντες, τοὺς δὲ κατ' ἐμπορίαν ἐκπέμποντες, τοῖς δ' εἰς τὰς ἄλλας ἐργασίας ἀφορμὴν παρέχοντες.* Er schliesst §. 35 seine Darstellung mit den Worten: *αἱ μὲν γὰρ κτήσεις ἀσφαλεῖς ἦσαν, οἷσπερ κατὰ τὸ δίκαιον ὑπῆρχον, αἱ δὲ χρήσεις κοιναὶ πᾶσι τοῖς δεομένοις τῶν πολιτῶν.* Hiezu Eur. Fr. Aeol. 19. *δοκεῖτ' ἂν οἰκεῖν γαῖαν,*

εἰ πένης ἅπας λαὸς πολιτεύοιτο πλουσίων ἄτερ; Οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά, ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς. Ἃ μὴ γάρ ἐστι τῷ πένηθ', ὁ πλούσιος δίδωσ'· ἃ δ' οἱ πλουτοῦντες οὐ κεκτήμεθα, τοῖσιν πένησι χρώμενοι τιμώμεθα.

Wir finden in Athen aber auch öffentliche Wohlthätigkeitsanstalten. Erstens erhielten Schwache und Gebrechliche, welche weniger als drei Minen besassen, nach vorausgegangener *δοκιμασία* durch den Rath der Fünfhundert, immer für eine Prytanie eine Unterstützung vom Staate, deren Betrag für verschiedene Zeiten verschieden angegeben wird; dies hiess *μισθοφορεῖν ἐν ἀδυνάτοις*· Hauptstellen: Lys. Or. 24 de invalido *), Aeschin. 1, 103. 104, Harpocration s. v. *ἀδύνατοι* oder Philochor. Fr. 67. 68 und über das Ganze Boeckh Staatshaushaltung I p. 342 ff. ed. 2. Zweitens wurden die Söhne derjenigen, welche im Kriege gefallen waren, bis zum 18ten Jahre (*μέχρις ἥβης*) auf öffentliche Kosten erzogen, und, wenn sie dies Alter erreicht hatten, mit einer vollständigen Rüstung beschenkt feierlich im Theater entlassen; Aeschin. 3, 154. *προελθὼν ὁ κῆρυξ-ἐκήρυττε τὸ κάλλιστον κήρυγμα καὶ προτρεπτικώτατον πρὸς ἀρετήν, ὅτι τούσδε τοὺς νεανίσκους, ὧν οἱ πατέρες ἐτελεύτησαν ἐν τῷ πολέμῳ ἄνδρες ἀγαθοὶ γενόμενοι, μέχρι μὲν ἥβης ὁ δῆμος ἔτρεφε, νυνὶ δὲ καθοπλίσας τῇδε τῇ πανοπλίᾳ ἀφίησιν ἀγαθῇ τύχῃ τρέπεσθαι ἐπὶ τὰ ἑαυτῶν, καὶ καλεῖ εἰς προεδρίαν.* Auch hierüber vgl. Boeckh l. c. Dass für die Erziehung und das Vermögen der Waisen, für Stellung und Berathung der Wittwen durch die Gesetzgebung gesorgt war, dafür vgl. neben Hes. Opp. 327 (oben §. 36) Herm. Pr. A. §. 56 n. 13. 15; 66 n. 3; 67 n. 3, und hinsichtlich der Wittwen denselben §. 56 n. 7. Ferner lesen wir von Speisungen der Armen an den am 8ten Tage eines jeden Monats sich wiederholenden *Θησείοις*, d. h. Theseusfesten; vgl. Schol. Arist. Plut. 627 mit Herm. G. A. §. 62 n. 19 und 44 not. 5. Selbst von öffentlich aufgestellten Armenärzten findet sich

---

*) Boeckh l. c. p. 343 erklärt sie für ein Uebungsstück, Bremi und Bergk in der Rec. des Böckh'schen Werkes NJbb. 65, 4 p. 392 nehmen ihre Aechtheit in Schutz.

eine Notiz; bei Arist. Acharn. 1030. giebt Dicaiopolis auf die Bitte des *Γεωργός*: *ὑπάλειψον εἰρήνῃ με τὠφθαλμὼ ταχύ* zur Antwort: *ἀλλ', ὦ πονήρ', οὐ δημοσιεύων τυγχάνω*, ich bin kein Armenarzt. — Wenn nun gleich mit diesem Allen die Nachweisung Hermanns nicht entkräftet werden kann, dass das *χρήματ' ἀνήρ* (Pind. Isthm. 2, 11) einen tief wirkenden Einfluss auch auf das griechische Leben geübt habe (Pr. A. §. 6 n. 7 ff.), so geht doch aus dem Gesagten hervor, dass über der vielfältig schlechten Praxis und unsittlichen Missachtung der Armuth (*πενιχρὸς δ' οὐδεὶς πέλετ' ἐσλὸς οὔτε τίμιος*, bei Alcaeus 50 B Fortsetzung des *χρήματ' ἀνήρ*) das Bewusstsein von der Pflicht stand, auch dem Bedürftigen gerecht zu werden, mochte dies nun im eigenen Interesse geschehn, wie das der *Δίκαιος* andeutet in der oben aus Arist. Plut. 831 angeführten Stelle, oder aus dem edleren, bei Lys. 19, 59 für jenen Aristophanes geltend gemachten Beweggrund.

38. Auch dem Alter giebt seine Hülflosigkeit entschiedenen Anspruch auf Schirm, Unterstützung und fromme Scheu. Schon Tyrtaeus macht 10 (6), 19 ff. mit unverkennbarem Hinblick auf Il. *χ*, 71 ff. die Pflicht, das Alter dem Feinde nicht preiszugeben, zu einem Hauptmotive der Tapferkeit: *τοὺς δὲ παλαιοτέρους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά, μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιούς· αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον, ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον, θυμὸν ἀποπνείοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ κτλ.* Wie diese Ehre des Alters vornehmlich in Sparta heilig gehalten wurde, ist allgemein bekannt, Xen. rep. Lac. 10, 2, Cic. Senect. 18, 63; Xenophon, der in seinen Anschauungen nicht blos sokratisch, sondern auch spartanisch gebildete Athener, spricht der Ehrfurcht vor dem Alter bei jeder Gelegenheit das Wort. Vielleicht am ausführlichsten in der Rede des sterbenden Cyrus Cyrop. 8, 7, 10. *ἐπαιδεύθην δὲ καὶ αὐτὸς οὕτως ὑπὸ τῆσδε τῆς ἐμῆς τε καὶ ὑμετέρας πατρίδος, τοῖς πρεσβυτέροις οὐ μόνον ἀδελφοῖς ἀλλὰ καὶ πολίταις καὶ ὁδῶν καὶ θάκων καὶ λόγων ὑπείκειν, καὶ ὑμᾶς δὲ ὦ παῖδες οὕτως ἐξ ἀρχῆς ἐπαίδευον τοὺς μὲν γεραιτέρους προτιμᾶν, τῶν δὲ νεωτέρων προτετιμῆσθαι·* vgl. Memor. 2, 3, 15. *παρὰ*

πᾶσιν ἀνθρώποις — νομίζεται, τὸν πρεσβύτερον ἡγεῖσθαι παντὸς καὶ ἔργου καὶ λόγου. Von Agesilaus berichtet er 1, 21, dass er wie für die Gefangenen überhaupt, so besonders für die Kinder und Greise unter ihnen menschenfreundliche Sorge trug; von Agesipolis vergisst er h. gr. 5, 3, 20 nicht hervorzuheben, dass er ὑπῄδεῖτο τὸν Ἀγησίλαον ὥσπερ εἰκὸς πρεσβύτερον. Dass man aber auch in Athen sehr gut wusste, was dem Alter gebühre, lehrt nicht blos jene bekannte Anekdote, sondern auch Aeschines, indem er 1, 24 jenen Brauch auslegt die Volksversammlung nach Vollzug der religiösen Weihe mit dem Heroldruf zu eröffnen: τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότων; Nach anderweitiger Erläuterung schliesst der Redner mit den Worten: ἅμα δὲ τοὺς νεωτέρους διδάσκει αἰσχύνεσθαι τοὺς πρεσβυτέρους καὶ πάνθ' ὑστέρους πράττειν καὶ τιμᾶν τὸ γῆρας, εἰς ὃ πάντες ἀφιξόμεθα, ἐὰν ἄρα διαγενώμεθα. Freilich legt Xenophon Mem. 3, 5, 15 dem jüngeren Perikles eine Aeusserung in den Mund, welche die Sitten in dieser Beziehung als grundverderbt erscheinen lässt: πότε γὰρ οὕτως Ἀθηναῖοι, ὥσπερ Λακεδαιμόνιοι, πρεσβυτέρους αἰδέσονται, οἳ ἀπὸ τῶν πατέρων ἄρχονται καταφρονεῖν τῶν γεραιτέρων;

Endlich hat auch der Todte sein Recht, das ihm, auch insofern er nicht als göttliches Wesen betrachtet wird, sondern als gewesenes Familienglied, als ehemaliger Mitbürger, ja überhaupt nur als Mitmensch, von der Sitte gewährleistet wird; Eur. Phoen. 1325. τοῖς γὰρ θανοῦσι χρὴ τὸν οὐ τεθνηκότα τιμὰς διδόντα χθόνιον εὐσεβεῖν θεόν. Da von den Todten im siebenten Abschnitt näher die Rede sein muss, so deuten wir hier in der Kürze nur an, was in die Lehre von den Pflichten gegen diejenigen gehört, welche als unvermögend selbst ihre Rechte zu vertreten Gegenstände der Pietät sind. — Da es ein Hauptanliegen des Griechen war, im Vaterlande begraben zu werden, so werden die Gebeine der im Auslande Verstorbenen nicht selten in die Heimath gebracht, und umgekehrt die der Hochverräther über die Landesgränze geschafft; hierüber Westermann zu Demosth. Eubul. 70; vgl. Hyperid. Lycophr. p. 30, 10, wo der Angeklagte sagt, dass er kämpfe οὐ μόνον περὶ θανάτου, ἐλάχιστον γὰρ τοῦτό ἐστι τοῖς ὀρθῶς λογιζομένοις, ἀλλ' ὑπὲρ

τοῦ ἐξορισθῆναι καὶ ἀποθανόντα μηδὲ ἐν τῇ πατρίδι ταφῆναι. Die Gräber der Angehörigen und ehemaligen Mitbürger in Feindeshände kommen zu lassen ist ein Verrath gleich demjenigen, der an Aeltern und Vaterland begangen wird; Dem. Symmor. 32. τίς οὖν οὕτως δυστυχής ἐστιν ὅστις ἑαυτόν, γονέας, τάφους, πατρίδα ἕνεκα κέρδους βραχέος προέσθαι βουλήσεται; Denn die Gräber der Verstorbenen sind so zu sagen die Altäre des Todtenkultus, den jene wünschen und erwarten; dessen nicht verlustig zu gehn ist für kinderlose Männer ein Hauptbeweggrund zu Adoptionen; Isae. 9, 7. εἰκὸς γὰρ ἐκεῖνον οὐ μόνον ἐπιθυμεῖν υἱὸν ποιησάμενον καταλιπεῖν, ἀλλὰ καὶ σκοπεῖσθαι ὅπως κυριώτατα ἔσται ἃ ἂν διαθῆται, καὶ τήν τε οὐσίαν ὃν ἂν ἐκεῖνος εἰσποιήσηται οὗτος ἕξει καὶ ἐπὶ τοὺς βωμοὺς τοὺς πατρῴους οὗτος βαδιεῖται, καὶ τελευτήσαντι αὐτῷ καὶ τοῖς ἐκείνου προγόνοις τὰ νομιζόμενα ποιήσει. Ueber diese νομιζόμενα vgl. Schoemann zu Isae. 2, 36. Dass Hohn und Spott über Verstorbene für unedel galt, bezeugt schon das berühmte Wort des maledicentissimus poeta, Archiloch. 67 Bergk. οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομέειν ἐπ' ἀνδράσιν. — Im Kriege zeigt sich die Pietät gegen die Todten besonders durch die ἀναίρεσις der Gefallenen, welche selbst in grösster Gefahr, wenn nur irgend möglich nicht unterlassen wird; aus unzähligen Stellen vgl. man nur Xen. Anab. 4, 2, 18. 23, Xenophons Klage 4, 1; 19, und den bekannten Process gegen die atheniensischen Feldherrn nach der Seeschlacht bei den Arginussen, H. gr. 1, 7, welche wegen angeblicher Versäumniss dieser Pflicht zum Tode verurtheilt werden. Ist die ἀναίρεσις nicht möglich, so wird wenn thunlich wenigstens ein κενοτάφιον errichtet, Anab. 6, 2, 9. Selbst der Feind begeht einen grossen Frevel, wenn er den Todten des besiegten Theils die Bestattung versagt; so die Thebaner gegen die Sieben, Eurip. Suppl., Isocr. 12, 169—171, so Lysander nach der Schlacht bei Aegospotami, der nach Paus. 9, 32, 6 gegen 4000 gefangene Athenienser hinschlachtete, καί σφισιν οὐδὲ ἀποθανοῦσιν ἐπήνεγκε γῆν, ὃ καὶ Μήδων τοῖς ἀποβᾶσιν ἐς Μαραθῶνα ὑπῆρξε παρ' Ἀθηναίων καὶ αὐτῶν Λακεδαιμονίων τοῖς πεσοῦσιν ἐν Θερμοπύλαις ἐκ βασιλέως Ξέρξου. Dass der todte Feind, wie Xen. Anab. 3, 4, 5 berichtet, aus militärischen Rücksichten verstümmelt

wird (αἰκίζεται), ist wohl eine sehr seltene, durch die äusserste Noth gebotene Ausnahme.

39. Diese Bethätigungen der δικαιοσύνη in Wahrheit und Treue, in Freundschaft und Dankbarkeit, in Pietät und Barmherzigkeit bilden die Bestandtheile der Nächstenliebe des Griechen, der von ihm wohlgekannten und benannten φιλανθρωπία, als deren Ideal Xenophon den älteren Cyrus hinstellt, welcher Cyrop. 8, 7, 25 von sich selbst sagt: ἐγὼ φιλάνθρωπος ἐγενόμην. Aber um Geist und Wesen der griechischen Nächstenliebe richtig zu verstehn, ist was wir nachgewiesen festzuhalten, dass ihr Name nicht zu der Meinung verleiten dürfe als werde sie geübt aus Liebe gegen den Menschen als solchen, sondern dass sie Erweisung der Gerechtigkeit ist, welche dem Berechtigten das Seine giebt, dem persönlich berechtigten Freund und Wohlthäter, dem politisch berechtigten Mitbürger, dem göttlich berechtigten Hülflosen und Bedürftigen. Es gilt, was Aeschin. 1, 14 in besonderer Rücksicht auf den Todtenkult sagt, auch ganz allgemein: τιμᾶται ὁ νόμος καὶ τὸ θεῖον (vgl. oben §. 38 die Stelle Phoen. 1325). Zur vollen Erweisung der Nächstenliebe kommt es lediglich darauf an, dass dem Berechtigten sein volles Recht wird; geschieht dies, so setzt man bei dem Verpflichteten die rechte Herzensstellung gegen den Anderen, τὸν πέλας, voraus, und nennt sie, um ihr Wesen zu bezeichnen, αἰδώς, fromme Scheu vor Brauch und Satzung. Sie ist somit nicht freie Bethätigung eigener auch ohne Gesetz vorhandener Stimmung, sondern Achtung vor dem Gesetz. Kurz es ist mit dieser δικαιοσύνη gerade wie mit der εὐσέβεια· in der Ausübung beider wird wenn die That vorhanden nach der Quelle der That nicht weiter gefragt und zwischen freier und gesetzlich unfreier Pflichterfüllung keineswegs unterschieden. Indem also der Mensch auch hinsichtlich der Nächstenliebe stets nur auf dem Boden der Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung steht, gehen auch die Vorschriften für das Verhalten des Menschen zum Menschen über die Form einer gewissen Gesetzlichkeit und vertragsmässigen Reciprocität des Gebens und Empfangens, kurz über das Gebiet dessen was Rechtens ist nicht hinaus. Isokrates lässt 3, 61 den Tyrannen Nikokles zu seinen Unterthanen sagen: ἃ πάσχοντες ὑφ᾽ ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα

τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε. Περὶ ὧν ἂν ἐν τοῖς λόγοις κατηγορῆτε, μηδὲν τούτων ἐν τοῖς ἔργοις ἐπιτηδεύετε (vgl. Herod. 3, 142. *τὰ τῷ πέλας ἐπιπλήσσω, αὐτὸς κατὰ δύναμιν οὐ ποιήσω*). Sodann §. 62. *κεφάλαιον δὲ τῶν εἰρημένων· οἵους περ τοὺς ὑφ' ὑμῶν ἀρχομένους οἴεσθε δεῖν περὶ ὑμᾶς εἶναι, τοιούτους χρὴ καὶ περὶ τὴν ἀρχὴν τὴν ἐμὴν ὑμᾶς γίγνεσθαι.* Dies ist auch die Form specieller Vorschriften; Isocr. 1, 14. *τοιοῦτος γίγνου περὶ τοὺς γονεῖς, οἵους ἂν εὔξαιο περὶ σεαυτὸν γενέσθαι τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας·* ib. 21. *τῇ δὲ ὀργῇ παραπλησίως ἔχε πρὸς τοὺς ἁμαρτάνοντας, ὥσπερ ἂν πρὸς ἑαυτὸν ἁμαρτάνοντα καὶ τοὺς ἄλλους ἔχειν ἀξιώσειας.* Pseudodem. Prooem. 22, 15. *χρὴ μὲν οὖν οὕτως ἅπαντας ἔχειν τὴν διάνοιαν περὶ τῶν ἀδικουμένων, ὥσπερ ἂν εἴ τι γένοιτο, ὃ μὴ συμβαίη, τοὺς ἄλλους ἀξιώσειε πρὸς αὑτὸν ἕκαστος ἔχειν.*

40. Diese *φιλανθρωπία* wird besonders als ein natürlicher Charakterzug Athens gerühmt, während sie nach Böckh Staatshaush. I p. 342 den übrigen Griechen nicht eben wesentlich ist. Die Schriftsteller sind voll von Zeugnissen dieser Art. Soph. OC. 254 (258) ff. *τί δῆτα δόξης — μάτην ῥεούσης ὠφέλημα γίγνεται, εἰ τάς γ' Ἀθήνας φασὶ θεοσεβεστάτας εἶναι, μόνας δὲ τὸν κακούμενον ξένον σῴζειν οἵας τε καὶ μόνας ἀρκεῖν ἔχειν κτλ.* Isocr. 4, 29. *οὕτως ἡ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχεν, ὥστε κυρία γενομένη τοσούτων ἀγαθῶν* (Getreidefrucht und Mysterien) *οὐκ ἐφθόνησε τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ὧν ἔλαβεν ἅπασι μετέδωκεν·* cf. ib. 41. 43. Derselbe Isokrates nennt 15, 20 die Athenienser *ἐλεημονεστάτους καὶ πραοτάτους ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων*, wie auch Dem. Timocr. 51 sagt: *ὁ γὰρ τὸν νόμον τοῦτον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, θεὶς ᾔδει τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν πραότητα τὴν ὑμετέραν.* Insbesondere wichtig ist eine Stelle bei Isocr. 15, 299 ff.; die Freunde Athens, so heisst es, wollen es *ἄστυ τῆς Ἑλλάδος* genannt wissen nicht nur seiner Grösse oder der Vortheile wegen, die von ihm ausgegangen sind, sondern auch und hauptsächlich *διὰ τὸν τρόπον τῶν ἐνοικούντων· οὐδένας γὰρ εἶναι πραοτέρους οὐδὲ κοινοτέρους οὐδ' οἷς οἰκειότερον ἄν τις τὸν ἅπαντα βίον συνδιατρίψειεν. Οὕτω δὲ μεγάλαις χρῶνται ταῖς ὑπερβολαῖς, ὥστ' οὐδὲ τοῦτ' ὀκνοῦσι λέγειν, ὡς ἥδιον ἂν ὑπ' ἀνδρὸς Ἀθηναίου ζημιωθεῖεν ἢ διὰ τῆς ἑτέρων*

ὠμότητος εὖ πάθοιεν. Vgl. ferner hinsichtlich der athenienischen *πραότης* die Zeugnisse Isocr. 14, 17. 18. 22; 7, 67; Pseudoaesch. Epist. 2, 2; 12, 12. 14. 16, auch Xen. h. gr. 6, 5, 45. Sie wird zurückgeführt auf Theseus; Isocr. 10, 37. *οὕτω γὰρ νομίμως καὶ καλῶς διῴκει τὴν πόλιν ὥστ' ἔτι καὶ νῦν ἴχνος τῆς ἐκείνου πραότητος ἐν τοῖς ἤθεσιν ἡμῶν καταλελεῖφθαι*. Auch die Tragiker haben in Theseus das Urbild dieser attischen Menschenfreundlichkeit und edelmüthigen Beschützung der Unterdrückten aufgestellt; vgl. Soph. OC. und Eur. Suppl., hier insbesondere v. 192. Aber wenn auch Athens natürliche Mildherzigkeit noch veredelt wurde durch allgemein verbreitete Bildung, und wenn seinen Lobrednern auch ein Recht zusteht, solche der lacedämonischen oder thebanischen *ὠμότης καὶ χαλεπότης* gegenüber zu preisen (Isocr. 12, 90. 181 ff.), so hält sie doch nicht Stich gegen die leidenschaftliche Erregbarkeit das *δῆμος* (Aesch. Epist. 12, 14. *καὶ γὰρ ὀργίζεσθαι ῥᾳδίως ὑμῖν ἔθος ἐστὶ καὶ χαρίζεσθαι*), welche eine Quelle furchtbarer Ungerechtigkeiten wird, und gegen die Lockungen des Vortheils, von dessen Einfluss auf die Handlungsweise der Stadt Thucydides 5, 84—116 in der Verhandlung mit den Meliern ein anschauliches Bild giebt. Als die Athener von Lysander so hart bedrängt sind, dass sie der Nothwendigkeit gewiss werden, sich auf Gnade und Ungnade ergeben zu müssen, da schlägt ihnen das Gewissen, Xen. h. g. 2, 2, 10; *ἐνόμιζον δ' οὐδεμίαν εἶναι σωτηρίαν τὸ* (statt *εἰ*) *μὴ παθεῖν ἃ οὐ τιμωρούμενοι ἐποίησαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ὕβριν ἠδίκουν ἀνθρώπους μικροπολίτας οὐδ' ἐπὶ μιᾷ αἰτίᾳ ἢ ὅτι ἐκείνοις* (*τοῖς Λακεδ.*) *συνεμάχουν*. Vgl. Isocr. 4, 100, nach welcher Stelle der Ruhm Athens durch den *ἀνδραποδισμὸς Μηλίων*, den *ὄλεθρος Σκιωναίων* (Thuc. 5, 32) furchtbar entstellt wird. Aber nicht minder entsetzlich ist Thebens Verfahren gegen das unglückliche Platää, ferner die von Isocr. 4, 110—114 geschilderte Auflösung aller rechtlichen und sittlichen Verhältnisse in den sogenannten, von spartanischen Harmosten geknechteten Dekarchieen nach dem peloponn. Kriege. Ueberhaupt ist Griechenland in den Zeiten, die wir historisch genau kennen, niemals ein Paradies gewesen, so schöne Blüthen auch die Menschheit dort getrieben hat; wie viel Schatten war bei vielem Lichte, hat Hermann im 6ten Paragraph der Pri-

vatalterthümer mit unwidersprechlichen Zeugnissen dargethan.

41. In den bisher dargelegten Formen zeigte sich die δικαιοσύνη gegen den Einzelnen entweder als Einzelnen oder sofern er einer göttlich oder menschlich vorzugsweise berechtigten Gattung angehört. Wir gehn nunmehr weiter zu denjenigen Erweisungen der δικαιοσύνη, welche sich ergeben innerhalb der sittlichen Institute, die nicht nur die Möglichkeit eines menschlichen, dem thierischen entgegengesetzten Daseins, sondern ebendamit auch alle sittliche Ordnung und Bildung bedingen. Diese Institute sind die Familie und der Staat. Innerhalb derselben giebt der Mensch seinen selbstischen Willen auf, ist nicht mehr αὐτόβουλος (Aesch. S. Th. 1053 oder 1039), sondern wird schon durch die Geburt, die ihn ohne sein Zuthun in diese Institute versetzt, angewiesen, sich einem allgemeinen Gesetz zu unterwerfen. Hiemit hört er von selbst auf ein Einzelner zu sein, und wird, ohne sich selbst zu verlieren, das lebendige Glied eines lebendigen Leibes. Wir sprechen zunächst von der Familie, in welcher es ankommt auf das Verhältniss von Mann und Weib, Aeltern und Kindern, Geschwistern und Verwandten *).

42. Die Ehe, wenn gleich bei der Schliessung religiös geheiligt, ist kein religiöses Institut, noch weniger (vgl. §. 26) ein Institut für sittliche Befriedigung des Naturtriebs oder persönlicher Neigung, sondern sie ist ein rechtlich-politisches Institut, bestimmt, dem Staate Bürger zu geben und Haus und Vermögen der Einzelnen zu erhalten, weil der Staat sonst unmöglich bestehn kann. Denn die Ehe wird geschlossen ἐπὶ παίδων γνησίων σπόρῳ, nicht zur Kinderzeugung überhaupt, sondern zur Erzeugung solcher Kinder, welche des Bürgerrechts in ihrem Staate fähig sind, als γνήσιοι ἐξ ἀμφοῖν· vgl. Herm. Pr. A. §. 30, 2, St. A. §. 118. 119. Der Ehegatte ist dem andern κοινωνὸς οἴκου τε καὶ τέκνων, Xenoph. Oecon. 7, 11. Darum ist bei der Wahl der Gattin

---

*) Vgl. Lübker Soph. Th. II. p. 31. und die hieher gehörigen Abschnitte aus den Werken Beckers und Hermanns, bei welchem sich auch die reichsten literarischen Nachweisungen finden.

alle Romantik der Liebe ausgeschlossen, ja bei der vollkommenen Zurückgezogenheit der Jungfrauen, wenigstens in Athen, wo sie nur bei Festen öffentlich erscheinen, und bei ihrer völligen Unfreiheit in Absicht auf ihre Verheirathung so gut als unmöglich gemacht. Plut. *γαμ. παραγγ.* 34 unterscheidet wohl zwischen dem *γάμος τῶν ἐρώντων* und dem *γάμος τῶν διὰ προῖκας καὶ τέκνα γαμούντων·* aber Plutarch gehört einer Zeit an, in welcher die freiere römische Sitte schon auf die griechische Ehe gewirkt haben kann. Für die Jungfrau wählen die Aeltern; Oecon. l. c. *βουλευόμενος δ᾽ ἔγωγε ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ὑπὲρ σοῦ, τίν᾽ ἂν κοινωνὸν βέλτιστον οἴκου τε καὶ τέκνων λάβοιμεν, ἐγώ τε σὲ ἐξελεξάμην, καὶ οἱ σοὶ γονεῖς, ὡς ἐοίκασιν, ἐκ τῶν δυνατῶν ἐμέ·* Naumach. *γαμ. παραγγ.* 1. *ἔστω σοὶ πόσις οὗτος, ὃν ἂν κρίνωσι τοκῆες.* Oder es wählt für sie der *κύριος*, der gesetzlich befugte Stellvertreter des Vaters; Eur. Electr. 257. Orest. *καὶ πῶς γάμον τοιοῦτον οὐχ ἥσθη λαβών* (der Gatte Elektra's); Electr. *οὔ κύριον τὸν δόντα μ᾽ ἡγεῖται, ξένε.* Or. *ξυνῆκ᾽· Ὀρέστῃ μή ποτ᾽ ἐκτίσῃ δίκην.* Der Mann aber wählt gewiss in der Regel unter der Aeltern Beirath, da Xenophon Cyrop. 8, 5, 28 sogar in Bezug auf Cyrus erzählt: *συνδόξαν τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ γαμεῖ τὴν Κυαξάρου θυγατέρα.* Dass aber bei der Wahl hauptsächlich auf Mitgift und Stand gesehen, folglich Erhaltung und Mehrung des Familienguts und der Familienehre vor Allem berücksichtigt wurde, geht schon, wenn es auch sonst nicht bezeugt wäre, aus der Polemik hervor, welche das ausschliessliche Walten jener Rücksichten veranlasst hat. Der 72ste Abschnitt des Joh. Stobaeus führt die Ueberschrift: *ὅτι ἐν τοῖς γάμοις οὐ τὴν εὐγένειαν οὐδὲ τὸν πλοῦτον χρὴ σκοπεῖν, ἀλλὰ τὸν τρόπον.* Vgl. ib. Tit. 70, 12, bes. 14, wo Musonius sagt: *διὸ χρὴ τοὺς γαμοῦντας οὐκ εἰς γένος ἀφορᾶν, εἰ ἐξ εὐπατριδῶν, οὐδ᾽ εἰς χρήματα, εἰ πολλὰ κέκτηνταί τινες, οὐδ᾽ εἰς σώματα, εἰ καλὰ ἔχουσιν.* Diese Polemik verlangt vor Allem Berücksichtigung des Charakters der Braut; und da dieser theils noch sehr unentwickelt, theils bei der Abgeschlossenheit der Jungfraun nicht durch Umgang zu erkennen ist (Eur. Fr. Ino 417. *οὐ γὰρ τῶν τρόπων πειρώμενοι νύμφας ἐς οἴκους ἐρματίζονται βροτοί*), so wird z. B. von Antipater bei Stob. 70, 13 nachdrücklich auf um so genauere

Erforschung des Charakters der Aeltern, insbesondere der Mutter gedrungen. Weil aber die Rücksichten auf Stand und Vermögen in der Wirklichkeit doch immer vorwalten, so wird gelehrt, dass zu einer glücklichen Ehe eine gewisse Gleichheit dieser Verhältnisse erforderlich sei; vgl. z. B. Kallikratidas den Pythagoreer bei Stob. 85, 18; die allzureiche Frau nehme widernatürlich eine Herrschaft über den Mann in Anspruch; die nach Vermögen und Geburt nicht ebenbürtige zerstöre das Ansehn und die Grösse des Hauses. Schon Theogn. 183—196 findet in Missheirathen, die im Geldinteresse geschlossen werden, die Quelle des Verderbnisses der Familien; v. 191. *οὕτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαΐδη, ἀστῶν μαυροῦσθαι· σὺν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς.* Und jedenfalls gilt es für edler, bei der Wahl der Gattin auf *εὐγένεια* als auf Reichthum oder Schönheit zu sehn; Eur. Fr. 402. *τὴν εὐγένειαν, κἂν ἄμορφος ᾖ γάμος* (uxor), *τιμῶσι πολλοὶ πρὸς τέκνων χάριν λαβεῖν, τό τ' ἀξίωμα μᾶλλον ἢ τὰ χρήματα·* Androm. 1251. *κᾆτ' οὐ γαμεῖν δῆτ' ἔκ τε γενναίων χρεὼν δοῦναί τ' ἐς ἐσθλούς, ὅστις εὖ βουλεύεται, κακῶν δὲ λέκτρων μὴ 'πιθυμίαν ἔχειν, μηδ' εἰ ζαπλούτους οἴσεται φερνὰς δόμοις;* vgl. Heracl. 297 ff. Herc. f. 1248 und besonders Xenoph. Hier. 1, 27. *πρῶτον μὲν γὰρ γάμος ὁ μὲν ἐκ μειζόνων δήπου καὶ πλούτῳ καὶ δυνάμει κάλλιστος δοκεῖ εἶναι καὶ παρέχειν τινὰ τῷ γήμαντι φιλοτιμίαν μεθ' ἡδονῆς· δεύτερον δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὁ δ' ἐκ τῶν φαυλοτέρων πάνυ ἄτιμός τε καὶ ἄχρηστος νομίζεται.* Freilich erörtert Eur. Electr. 930 ff. Fr. 513 ausführlich das Missverhältniss, welches im Hause durch das Uebergewicht der vornehmen Gattin entsteht (ein komisches Bild hievon bei Aristoph. Nub. 42 ff.), und lässt Fr. 393. erkennen, welcher Art die gewöhnliche Praxis war: *τὴν μὲν γὰρ εὐγένειαν αἰνοῦσιν βροτοί, μᾶλλον δὲ κηδεύουσι τοῖς εὐδαίμοσιν.* Merkwürdig ist, dass Plut. *γαμ. παρ.* 19 von der Frau völlige Religionsgemeinschaft mit dem Manne verlangt; die Frau dürfe keine besonderen und ihr eigenen Freunde, sondern nur die des Mannes haben; nun seien aber die Götter die ersten und besten Freunde; *διὸ καὶ θεούς, οὓς ὁ ἀνὴρ νομίζει, σέβεσθαι τῇ γαμετῇ καὶ γιγνώσκειν μόνους προσήκει· περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις ἀποκεκλεῖσθαι τὴν αὔλειον.*

43. Wenn nun die Ehen nicht aus persönlicher Zuneigung, sondern um der Kinder und des Hauses willen geschlossen werden, so ist es begreiflich, was als eigentliches **Band** zwischen den Ehegatten betrachtet und wie ihre **Pflichten** bemessen werden. Das Band ist erstlich das Kind; Aesch. Agam. 878 (845). *παῖς — ἐμῶν τε καὶ σῶν κύριος πιστωμάτων·* Hauptstelle Lys. 1, 6. *ἐγὼ γάρ, ἐπειδὴ ἔδοξέ μοι γῆμαι καὶ γυναῖκα ἠγαγόμην εἰς τὴν οἰκίαν, τὸν μὲν ἄλλον χρόνον οὕτω διεκείμην, ὥστε μήτε λυπεῖν μήτε λίαν ἐπ' ἐκείνῃ εἶναι ὅτι ἂν θέλῃ ποιεῖν, ἐφύλαττόν τε ὡς οἷόν τε ἦν καὶ προσεῖχον τὸν νοῦν, ὥσπερ εἰκὸς ἦν. Ἐπειδὴ δέ μοι παιδίον γίγνεται, ἐπίστευον ἤδη καὶ πάντα τὰ ἐμαυτοῦ ἐκείνῃ παρέδωκα, ἡγούμενος ταύτην οἰκειότητα μεγίστην εἶναι.* Sodann ist es die Mitgift; denn eine Ehe ohne Mitgift wurde für nicht viel besser als ein Concubinat erachtet (Schoem. zu Isae. 3, 8) und eine Scheidung war in diesem Falle ausserordentlich leicht; dagegen heisst es umgekehrt bei Eurip. Fragm. Melan. 513 *πλοῦτος δ' ἐπακτὸς ἐκ γυναικείων γάμων ἀνόνητος· αἱ γὰρ διαλύσεις οὐ ῥᾴδιαι.* Die Rücksicht auf Kinder und die Ansprüche auf das Vermögen der Frau sind mächtiger als das zwischen den Gatten geknüpfte persönliche Band; denn die noch gebärfähige Frau kann sich ohne Umstände vom decrepiten Manne scheiden, Isae. 8, 36 und hier Schömann, und eine reiche Erbtochter kann ihrem Ehemanne von demjenigen genommen werden, der aus näherer Verwandtschaft einen näheren Anspruch auf ihr Vermögen nachzuweisen vermag; Isae. 3, 64; 10, 19 *). — Was aber die Pflichten betrifft, so giebt der Umstand, dass Fortpflanzung des Geschlechts in ächten Kindern, somit Erhaltung ächten Bürgerblutes Hauptzweck aller Ehen ist, der ehelichen Treue des Weibes eine viel höhere Wichtigkeit als der des Mannes. Bei dem Weibe ist sie die Haupt-, ja die einzige ganz unerlässliche Tugend; Xen. Oec. 7, 14 sagt die Neuvermählte zu Ischomachus: *τί δ' ἂν ἐγώ σοι δυναίμην συμπρᾶξαι; τίς δὲ ἡ ἐμὴ δύναμις; ἀλλ' ἐν σοὶ πάντα ἐστίν· ἐμὸν δ' ἔφησεν ἡ μήτηρ ἔργον εἶναι σωφρονεῖν.* Daher

*) Die Scheidungsvorschriften bei Plat. Legg. XI. p. 929. E. ff. gehen von der Annahme gegenseitiger unüberwindlicher Abneigung aus.

sagt die Pythagoreerin Phintys bei Stob. 74, 61. *γυναικὸς δὲ μάλιστα ἀρετὰ σωφροσύνα* (vgl. oben §. 25), und erklärt in weiterer Auseinandersetzung für das Hauptstück dieser *σωφροσύνη — τὸ περὶ τὰν εὐνὰν ἦμεν ἀδιάφθορον καὶ ἄμικτον θυραίω ἀνδρός.* Vgl. Lys. 1, 10. *ᾤμην τὴν ἐμαυτοῦ γυναῖκα πασῶν σωφρονεστάτην εἶναι τῶν ἐν τῇ πόλει.* Dagegen wird vom Manne keine eheliche Treue gefordert, namentlich nicht um der Heiligkeit der Ehe willen, sondern höchstens, wie von Plut. *γ. παρ.* 44, um die Gattin nicht zu betrüben oder zu erbittern. Vielmehr wird den Frauen zugemuthet, die eheliche Untreue der Männer zu übersehn, Plut. *γ. παρ.* 16, vgl. Eur. Electr. 1051. *γυναῖκα γὰρ χρὴ πάντα συγχωρεῖν πόσει, ἥτις φρενήρης*, was gesagt ist in Bezug auf Agamemnon's Verhältniss zu Cassandra. Besonders wichtig ist, was hierüber die Pythagoreerin Periktyone bei Stob. 85, 19 sagt: *φέρειν δὲ χρὴ τοῦ ἀνδρὸς πάντα κῆν ἀτυχῇ κῆν ἁμάρτῃ κατ' ἄγνοιαν ἢ νοῦσον ἢ μέθην ἢ ἄλλῃσι γυναιξὶ συγγένηται· ἀνδράσι μὲν γὰρ ἐπιχωρέεται* (*συγχωρεῖται*) *ἁμαρτίη αὕτη, γυναιξὶ δὲ οὐκέτι* (d. i. bei den Frauen hat Nachsicht ein Ende), *τιμωρίη δ' ἐφέστηκεν. Νώσασθαι οὖν* (*νοήσασθαι*) *τὸν νόμον δεῖ καὶ μὴ ζηλοτυπέειν*, wiewohl wir bei Plut. *γ. παρ.* 41 eine Frau finden, welche aus Eifersucht einen Scheidebrief schreibt, *ἀπόλειψιν γράφει.* Als weitere Pflicht der Gattin gilt natürlich die Sorge für das Hauswesen. Hievon handelt Xenophons ganzer Oeconomicus und handeln sonst noch sehr viele Stellen. Arist. Eccl. 210. *ταῖς γὰρ γυναιξὶ φημὶ χρῆναι τὴν πόλιν παραδοῦναι. Καὶ γὰρ ἐν ταῖς οἰκίαις ταύταις ἐπιτρόποις καὶ ταμίαισι χρώμεθα·* Lys. 1, 7. *ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ χρόνῳ πασῶν ἦν βελτίστη· καὶ γὰρ οἰκονόμος δεινὴ καὶ φειδωλὸς ἀγαθὴ καὶ ἀκριβῶς πάντα διοικοῦσα.* Plat. Menon. p. 71 E. *γυναικὸς ἀρετὴν οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σώζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὖσαν τοῦ ἀνδρός.* Naum. *γαμ. παρ.* 8. *λεῖπε δέ οἱ τὰ θύρηφι, τὰ καὶ δύναται πονέεσθαι, σοὶ δ' οἰκωφελίη μελέτω μέγαρόν τε φυλάσσειν.* Dass sich mit dieser Stellung des Weibes in der Ehe durchaus nur Unterwürfigkeit und jene vielgerühmte Schweigsamkeit verträgt, ist von selbst klar; Eur. Fr. Oed. 551. *πᾶσα γὰρ δούλη πέφυκεν ἀνδρὸς ἡ σώφρων γυνή, ἡ δὲ μὴ σώφρων ἀνοίᾳ τὸν ξυνόνθ' ὑπερφρονεῖ.* Aesch.

Choeph. 919 (907) sagt: *μὴ ἔλεγχε τὸν πονοῦντ᾽ ἔσω καθημένη* und ib. 921 (909) *τρέφει δέ γ᾽ ἀνδρὸς μόχθος ἡμένας ἔσω·* in diesen Worten spricht sich die Ursache der zurückgedrängten Stellung des Weibes aus. Diese fasst Menander bei Stob. 74, 5 in folgender Form auf: *τὰ δεύτερ᾽ αἰεὶ τὴν γυναῖκα δεῖ λέγειν, τὴν δ᾽ ἡγεμονίαν τῶν ὅλων τὸν ἄνδρ᾽ ἔχειν* (Eur. Electr. 930)· *ἐν οἰκίᾳ δ᾽ ᾗ πάντα πρωτεύει γυνή, οὐκ ἔστιν ἥτις (οἰκία) πώποτ᾽ οὐκ ἀπώλετο.* Hiezu Soph. Aj. 284 (292). *ὁ δ᾽ εἶπε πρός με βαί᾽, ἀεὶ δ᾽ ὑμνούμενα· γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει·* vgl. Eur. Heracl. 476. *γυναικὶ γὰρ σιγή τε καὶ τὸ σωφρονεῖν κάλλιστον,* endlich Plut. *γ. παρ.* 32. *τὴν Ἠλείων ὁ Φειδίας Ἀφροδίτην ἐποίησε χελώνην πατοῦσαν, οἰκουρίας σύμβολον ταῖς γυναιξὶ καὶ σιωπῆς. Δεῖ γὰρ ἢ πρὸς τὸν ἄνδρα λαλεῖν ἢ διὰ τοῦ ἀνδρός, μὴ δυσχεραίνουσαν, εἰ δι᾽ ἀλλοτρίας γλώσσης ὥσπερ αὐλητὴς φθέγγεται σεμνότερον.*

44. Wenn man nun die Frauen dieser Stellung mit den Heldinnen des epischen Sagenkreises zusammenhält, so ist man freilich versucht, wenigstens in den jonischen Staaten einigen orientalischen Einfluss auf das Verhältniss der Frauen zu vermuthen. Denn dass die von Homer geschilderten achäischen Frauen ebenbürtiger den Gatten zur Seite standen, ist nicht zu bezweifeln. Aber man würde sehr Unrecht thun zu verkennen, dass wir dort von den poetisch aufgefassten Heldinnen der Sage, hier von einfachen Privatfrauen hören, und dass auch dort die naturgemässe Unterwürfigkeit des Weibes unter den Mann nicht ausgeschlossen ist; vgl. H. Th. V, 35. Allein eben so wenig darf übersehen werden, dass auch in Athen das eheliche Verhältniss den Keim der Veredlung in sich selber trug, und dass dieselbe wirklich statt fand, wenn eine sittlich gebildete Natur mit einer bildungsfähigen in Verbindung trat. Vor Allem wird die Herrschaft des Mannes nicht als ein Despotismus, der Gehorsam der Frau nicht als ein knechtischer betrachtet. Schön sagt Plut. *γ. παρ.* 33. *κρατεῖν δὲ δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος, ἀλλ᾽ ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ.* Hiemit stimmt die Unterscheidung der Pythagoreer, die von Kallikratidas bei Stob. 85, 17 weiter entwickelt, von Jamblichus ib. 74, 57 in folgende Kürze gebracht worden ist: *οὐκοῦν καὶ περὶ τὸ*

ἄρχειν μὲν τὸν ἄῤῥενα, ἄρχεσθαι δὲ τὴν θήλειαν ὁμογνωμονήσουσι (die Gatten). *Τὸ δὲ σχῆμα τῆς ἀρχῆς ἔσται οὐχ οἷον τὸ δεσποτικόν, θεραπεῦον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, οὐδ' οἷον τὸ τῶν τεχνῶν* (z. B. der Medicin), *μόνου τοῦ ἥττονος ἐπιμελούμενον, ἀλλ' οἷον τὸ πολιτικόν, κηδόμενον ἐξ ἴσου τοῦ κοινῇ συμφέροντος.* Dieser Ansicht vom Gehorsam des Weibes liegt die Anschauung desjenigen Zwecks der Ehe zu Grunde, welche gewiss schon frühzeitig neben die Vorstellung getreten ist, als sei die Ehe lediglich zur Fortpflanzung ächten Bürgerbluts und Erhaltung des Hausstandes bestimmt. Die Ehe wird nämlich auch gefasst als *κοινωνία παντὸς τοῦ βίου*, Isocr. 3, 40; vgl. Muson. bei Stob. 69, 23. *βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου. — Μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος. Ἀλλ' οὔπω τοῦτο ἱκανὸν τῷ γαμοῦντι, ὃ δὴ καὶ δίχα γάμου γένοιτ' ἂν συμπλεκομένων ἄλλως, ὥσπερ καὶ τὰ ζῶα συμπλέκεται αὐτοῖς. Δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσιν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους καὶ ἐῤῥωμένους καὶ νοσοῦντας καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, ἧς ἐφιέμενος ἕκαστος, ὥσπερ καὶ παιδοποιΐας, εἶσιν ἐπὶ γάμον·* vgl. ferner die Worte der Phintys ib. 74, 61, dass die zu vermählende Jungfrau schwöre *συνελεύσεσθαι (τῷ ἀνδρί) ἐπὶ κοινωνίᾳ βίω τε καὶ τέκνων γενέσει τᾷ κατὰ νόμον*, und mehr noch bei Lasaulx ak. Abh. p. 384. Und selbst die Kindererzeugung hat nicht mehr blos den Zweck dem Staate Bürger, sondern auch den Göttern Diener und Verehrer zu geben; Plat. Legg. VI p. 773 E. *περὶ γάμων δὴ ταῦτ' ἔστω παραμύθια λεγόμενα —, ὡς χρὴ τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι τῷ παῖδας παίδων καταλείποντα ἀεὶ τῷ θεῷ ὑπηρέτας ἀνθ' αὑτοῦ παραδιδόναι·* vgl. Antipater bei Stob. 67,25: gerade die Besten müssen ehelich werden, nicht blos um der Natur zu genügen, sondern vor Allem zum Heil und zur Hebung des Vaterlands und mehr noch zur Ehre der Götter; *εἰ γὰρ ἐκλείποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει*; vgl. Aesch. Choeph. 260 (257). — Aber freilich um in diese *κοινωνία βίου* auf die rechte Weise einzugehn, dafür muss die junge Gattin erst im Ehestande erzogen und gebildet werden. Denn es ist Thatsache und wohl ein Hauptgrund der unebenbürtigen Stellung der Frauen, dass sie äusserst unentwickelt und un-

mündig, ferner bei gänzlichem Mangel eines vertraulichen Brautstandes auch scheu und schüchtern in die Ehe traten. Nicostratus bei Stob. 70, 12 sagt: *οὐκ εὔδηλόν ἐστιν ἄρτι γαμοῦντι, ὁποῖαι δή τινες τοῖς τρόποις αἱ γυναῖκες ἀναφανήσονται·* vgl. oben §. 42 die Stelle aus Stob. 70, 13, ferner Xen. Oecon. 7, 10, wo Ischomachus von seiner Gattin sagt: *ἐπεὶ ἤδη μοι χειροήθης ἦν καὶ ἐτετιθάσσευτο, ὥστε διαλέγεσθαι κτλ.* Darum gilt von Hesiod an der Mann recht eigentlich als der Lehrer und Erzieher seiner Frau; Hes. Opp. 699. *παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ἵνα ἤθεα κεδνὰ διδάξῃς·* von dem Verfahren, das ein wohlgesinnter Ehemann mit seiner jungen Frau einschlagen konnte, giebt Xenophon im Oeconomicus ein eben so anziehendes als anschauliches Beispiel. Plut. γ. παρ. 48 dehnt die der Frau vom Manne mitzutheilende Bildung auch auf wissenschaftliche Gegenstände aus; *τῇ γυναικὶ πανταχόθεν τὸ χρήσιμον συνάγων ὥσπερ αἱ μέλιτται καὶ φέρων αὐτὸς ἐν σεαυτῷ μεταδίδου καὶ προσδιαλέγου, φίλους αὐτῇ ποιῶν καὶ συνήθεις τῶν λόγων τοὺς ἀρίστους·* es sei schön, wenn man von der Gattin, analog jenen Worten Andromache's, die Worte vernehme: *ἄνερ, ἀτὰρ σύ μοι ἐσσὶ καθηγητὴς καὶ φιλόσοφος καὶ διδάσκαλος τῶν καλλίστων καὶ θειοτάτων.* Man vergleiche Plin. Ep. 1, 16, 6.

45. Wie oft und mit welchem Erfolg der Mann der sittliche Erzieher seiner Gattin geworden sein mag, können wir freilich nicht mehr erforschen; jedenfalls setzt die dem Mann unter dem gegebenen Verhältnisse weiblicher Unmündigkeit gestellte Aufgabe eine würdige Auffassung der Ehe voraus. Es ist ferner innerhalb dieser *κοινωνία τοῦ βίου*, zu welcher auch die Gütergemeinschaft gehört (Oecon. 7, 13, Plut. γ. παρ. 20), dem Weibe sein natürlicher Beruf dem Haushalte vorzustehn und die diesem gebührende Ehre gesichert; Oec. 7, 42. *πρεσβυτέρα γιγνομένη, ὅσῳ ἂν καὶ ἐμοὶ κοινωνὸς καὶ παισὶν οἴκου φύλαξ ἀμείνων γίγνῃ, τοσούτῳ καὶ τιμιωτέρα ἐν τῷ οἴκῳ ἔσῃ.* Sokrates erkennt der Hausfrau, indem sie diesem Berufe wohl vorsteht, ein Recht der Ebenbürtigkeit mit dem Gatten zu; Oec. 3, 15. *νομίζω δὲ γυναῖκα, κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὖσαν, πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν·* die geschickte Verwaltung des Erworbenen sei eben so sehr Bedingung des

häuslichen Wohlstands als der Erwerb selbst. Es ist daher die Vorstellung, wenn sie etwa gehegt werden sollte, falsch, als habe den Griechen der Sinn für eheliches Glück gefehlt; man lese Stob. 67, 20. *ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν κοινωνίας ἄλλην οὐκ ἂν εὕροι τις οὔτ' ἀναγκαιοτέραν οὔτε προσφιλεστέραν. Ποῖος γὰρ ἑταῖρος ἑταίρῳ οὕτω προσηνής, ὡς γυνὴ καταθύμιος τῷ γεγαμηκότι; ποῖος δ' ἀδελφὸς ἀδελφῷ; ποῖος δὲ γονεῦσιν υἱός; τίς δὲ ἀπὼν οὕτω ποθεινός, ὡς ἀνὴρ γυναικὶ καὶ γυνὴ ἀνδρί; τίνος δὲ παρουσία μᾶλλον ἢ λύπην ἐλαφρύνειεν ἂν ἢ χαρὰν ἐπαυξήσειεν ἢ συμφορὰν ἐπανορθώσειε; τίσι δὲ νενόμισται κοινὰ εἶναι πάντα καὶ σώματα καὶ ψυχὰς καὶ χρήματα πλὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικός; Ταῦτά τοι καὶ πάντες ἄνθρωποι πρεσβυτάτην νομίζουσι πασῶν τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς φιλίαν.* Wohl rühren diese Worte vom römischen Philosophen Musonius her; aber es ist nicht schwer, auch ächtgriechische Belege für diese Ansicht von der Ehe beizubringen: Theogn. 1225. *οὐδὲν, Κύρν', ἀγαθῆς γλυκερώτερόν ἐστι γυναικός·* Hippothoon, ein attischer Dichter, bei Stob. 67, 14. *ἄριστον ἀνδρὶ κτῆμα συμπαθὴς γυνή·* Eurip. Phrix. fr. 815 *γυνὴ γὰρ ἐν κακοῖσι καὶ νόσοις πόσει ἥδιστόν ἐστι, δώματ' ἢν οἰκῇ καλῶς, ὀργήν τε πραΰνουσα καὶ δυσθυμίας ψυχὴν μεθιστᾶσ'·* id. Fr. 964. *ἡδὺ δ' ἢν κακόν τι πράξῃ συσκυθρωπάζειν πόσει ἄλοχον, ἐν κοινῷ τε λύπης ἡδονῆς τ' ἔχειν μέρος.* Bündig sagt der freilich späte Hierocles bei Stob. 67, 24. *δεῖ μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις πρὸς μετρίαν τοῦ βίου διεξαγωγὴν δυοῖν, συγγενικῆς ἐπικουρίας καὶ συμπαθοῦς εὐνοίας. Οὔτε δὲ συμπαθέστερόν τι γυναικὸς εὕροιμεν ἂν οὔτε τέκνων συγγενέστερον. Παρέχει δ' ἑκάτερον ὁ γάμος.* Beispiele ehelicher Liebe und Treue geben Herod. 4, 146, Xenoph. Cyr. 7, 2, 28, Sympos. 8, 3, Isae. 10, 19; Isokrates 3, 40 erklärt es für *πολλὴ κακία,* wenn Ehemänner die *κοινωνία παντὸς τοῦ βίου* durch Untreue zerreissen, und auch von Xenophon wird Cyrop. 3, 1, 39, Hier. 3, 3 die Verführung des Weibes durch einen Ehebrecher nicht blos als eine Entsittlichung derselben oder als ein Frevel an der Reinheit des Familienblutes, wie von Lys. 1, 33, sondern als ein dem Gatten zugefügter Raub der ehelichen Liebe gefasst. Dass aber selbst die Romantik der Liebe, obgleich von der Sitte nicht begünstigt, dem Griechen nicht eben ferne lag, zeigt

Xenophon, so nüchtern er sonst ist, in seinen schönen Erzählungen vom Armenier Tigranes und seiner Gattin, Cyr. 3, 1, 36. 41, und von Abradatas und Panthea, 6, 4, 5 und 7, 3.

46. Endlich wird der Ehe die ihr zukommende Würde durch entschiedene Monogamie gewahrt; Herod. 2, 92. *καὶ γυναικὶ μιῇ ἕκαστος αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) συνοικέει, κατάπερ Ἕλληνες·* Eur. Androm. 463. *οὐδέποτε δίδυμα λέκτρ' ἐπαινέσω βροτῶν οὐδ' ἀμφιμάτορας κόρους, ἔριδας οἴκων δυσμενεῖς τε λύπας.* Vgl. Lasaulx p. 384. Von simultaner Bigamie kennt Lasaulx p. 385 nur zwei Beispiele, die des spartanischen Königs Anaxandridas, die ihm zur Erhaltung des Stamms der Eurystheniden von der *γερουσία* und den Ephoren zugemuthet, aber von Her. 5, 40 als unspartanisch bezeichnet wird, und die des Tyrannen Dionysius bei Aelian. 13, 9; und allerdings können Schandverhältnisse, wie das widernatürliche bei Andoc. 1, 124, das problematische Demosth. Boeot. 1, 26 keine eigenlichen Bigamieen genannt werden. Geschwisterehen waren höchstens zwischen *ὁμομητρίοις*, den Kindern derselben Mutter, nicht desselben Vaters, geduldet, Becker Charicl. III, p. 288. Zweite und dritte Ehen finden sehr häufig statt, vgl. Herm. Pr. A. §. 30, 26 ff.; dass aber sogar der Sclave als Freigelassener die Gattin seines ehemaligen Herrn von diesem selbst zur Ehe erhalten kann, das wird von Demosthenes pro Phorm. 28—30 ausdrücklich nicht attisch genannt, ist aber dem Geldinteresse der Wechsler gemäss, in deren Stande dergleichen nicht selten vorkam. Der Tadel, der hin und wieder gegen zweite Ehen laut wird, drückt die Volksstimmung nicht aus, wie Becker und Hermann bemerken; auch ich weiss ausser dem von Herm. citirten Eurip. Troad. 669 blos den späten Naumachius anzuführen v. 15. *κουρίδιος πινυτῇ πόσις ἄρχιος κτλ.* Der Grund des Tadels liegt wohl hauptsächlich in dem von Eurip. fr. Aeg. 1 nach Hom. Od. *ο*, 20 ausgedrückten Verdachte: *πέφυκε γάρ πως παισὶ πολέμιος γυνὴ τοῖς πρόσθεν ἡ ζυγεῖσα δευτέρῳ πόσει.* Was zuletzt noch die Schliessung der Ehe betrifft, so kommt hiebei in Betracht das rechtliche Erforderniss des feierlichen Verlöbnisses (Herm. 30, 6, Westerm. zu Dem. Eubul. 41), der den Angehörigen oder den Mitgliedern der eigenen *φρατρία* auszu-

richtende Hochzeitschmauss, der wohl in der Regel ein gedoppelter ist, einer veranstaltet vom Vater der Braut, Isae. 8, 9, ein zweiter vom Gatten selbst, um die Einführung der Neuvermählten in die *φρατρία* des Mannes zu feiern (*γαμηλίαν τοῖς φράτορσιν εἰσενεγκεῖν ὑπὲρ τῆς γυναικός*, Dem. Eubul. 43. 69, Isae. 8, 18, vgl. Pind. Nem. 1, 71), endlich die religiöse Weihe der Ehe. Wenn auch die Andeutung bei Plut. *γ. παρ.* in. *μετὰ τὸν πάτριον θεσμόν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια συνειργνυμένοις* (sc. *εἰς τὸν θάλαμον*) *ἐφήρμοσεν* kaum etwas unserer Trauung Analoges zu vermuthen gestattet (Lob. Aglaoph. p. 650), so fehlte es doch an vorbereitenden Reinigungen, an Opfern und Gebeten nicht, Herm. §. 31, 1 ff.; in der oben §. 44 aus Stob. 74, 61 citirten Stelle ist auch ein Eidschwur der Braut erwähnt. Jedenfalls ist der *γάμος ἱερός*, Plat. Legg. 8 p. 841 D; er bewirkt ein *ζεῦγος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συγκαθειμαρμένων ἀλλήλοις καὶ καθιερωμένων θεοῖς γαμηλίοις, γενεθλίοις, ἐφεστίοις*, Hierocl. bei Stob. 67, 24; eine Hochzeit feiern heisst *θύειν γάμον*, ibid. Urbild aller Ehen aber ist, wie schon früher erwähnt, die des Zeus und der Hera; indem Apollon bei Aesch. Eum. 213 zum Chore der Erinyen sagen will: du verachtest die Ehe, drückt er sich so aus: du verachtest den Treubund Hera's und des Zeus, *Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα*. — Aber obwohl in dieser Stelle v. 218 (216) weiter gesagt wird, dass die Ehe stärker binde denn der Eid, so haben wir doch schon oben gesehen, dass eine Scheidung sehr leicht ist, zumal wenn sich die Vermögensverhältnisse bequem ordnen lassen. Es scheint in der That, als ob der blosse Wille eines Ehegatten hingereicht hätte die Ehe zu trennen; vgl. Herm. §. 30, 14, wenn es gleich bei Eurip. Med. 237 heisst: *οὐ γὰρ εὐκλεεῖς ἀπαλλαγαὶ γυναιξίν*. Wie sehr dieser Leichtsinn in Auflösung des sonst als so heilig betrachteten Bandes besonders bei zunehmendem Sittenverfall den Bestand der Familien erschüttern und das häusliche Leben zerrütten musste, leuchtet von selbst ein. Auch die gestatteten Concubinate, diese Karikaturen der Ehe, zeugen von ungenügender Auffassung der Heiligkeit des Geschlechtsverhältnisses. Die Hauptstelle hierüber findet sich in der Rede gegen Neära §. 122. *τὸ γὰρ συνοικεῖν* (das eheliche Zusammenleben) *τοῦτ' ἐστίν, ὃς ἂν παιδοποιῆται καὶ εἰσάγῃ*

εἴς τε τοὺς φράτορας καὶ δημότας τοὺς υἱεῖς καὶ τὰς θυγατέρας ἐκδιδῷ ὡς αὑτοῦ οὔσας τοῖς ἀνδράσιν. Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ᾽ ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ᾽ ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. Dass solche Concubinate mit Bewilligung der Angehörigen des Weibes und nicht ohne Vereinbarung über die der Concubine bei Trennung des Verhältnisses durch Tod oder Scheidung zu zahlende Abfindungssumme eingegangen worden sind, geht aus Isae. 3, 39 hervor: καὶ οἱ ἐπὶ παλλακίᾳ διδόντες τὰς ἑαυτῶν πάντες πρότερον διομολογοῦνται περὶ τῶν δοθησομένων ταῖς παλλακαῖς.

47. Was der Heiligung der Ehe noch abgeht, ist hauptsächlich der Ausschluss menschlicher Willkür in Trennung des Ehebunds. Fast ganz fällt Willkür hinweg im Verhältniss der Aeltern und Kinder. Diese verknüpft keine Wahl sondern die Natur, und das Band ist von Seiten der Kinder wenigstens unzerreissbar. Pseudodem. Aristogit. 1, 65 sagt φύσεως (nicht πόλεως) νόμος ἀνθρώποις καὶ θηρίοις εἷς καὶ αὐτὸς ἅπασιν ὥρισται στέργειν τοὺς γονεῖς. Das Recht der Aeltern wird geschirmt von der allgemeinen Sitte des griechischen Volks; nach ihr steht das Gebot die Aeltern zu ehren zunächst der gleichen Vorpflichtung gegen die Gottheit. Bei Pind. Pyth. 6, 23 ermahnt Chiron den Achilleus, vor Allem den Kroniden zu ehren, solcher Ehre aber auch die Aeltern nie zu berauben. Bei Aesch. Suppl. 704 (674) ff. schliesst sich ebenfalls der Aeltern Ehre an die der Götter an; τὸ γὰρ τεκόντων σέβας τρίτον τόδ᾽ ἐν θεσμίοις δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου. Und Euripides sagt Fr. Antiop. 221. τρεῖς εἰσὶν ἀρεταί· τὰς δὲ χρή σ᾽ ἀσκεῖν, τέκνον, θεούς τε τιμᾶν τούς τε θρέψαντας γονεῖς νόμους τε κοινοὺς Ἑλλάδος. Die Ehre der Aeltern ist gewährleistet durch die positiven Gesetze Athens; die κάκωσις γονέων (Herm. Pr. A. 11, 16) schliesst von den Staatsämtern aus; bei der δοκιμασία wird in Bezug auf den Candidaten untersucht, εἰ γονέας εὖ ποιεῖ, Din. 2, 17, Aeschin. 1, 28, ausführlich Xen. Memor. 2, 2, 13. 14. Lysias 13, 91 findet einen unnatürlichen Sohn, der den natürlichen Vater geschlagen und ihm den Unterhalt versagt und auch den Adoptivvater um sein Gut gebracht hat, καὶ διὰ τοῦτο καὶ διὰ τὸν τῆς κακώσεως νόμον der

Todesstrafe werth. Die Pietät geht so weit, für die Aeltern gleiche Ehre wie für die Götter zu verlangen; Aeschin. 1, 28. *τοὺς γονεῖς δεῖ ἐξ ἴσου τιμᾶν τοῖς θεοῖς*. Diese Anschauung des Verhältnisses wiederholt sich in den stärksten Ausdrücken: Menander bei Stob. 79, 26. *νόμος γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν·* ib. 33. *θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς·* dies führt insbesondere Hierokles aus ib. 53. *μετὰ τὸν περὶ θεῶν καὶ πατρίδος λόγον τίνος μᾶλλον ἂν προσώπου μνησθείη τις πρῶτον ἢ γονέων; ὅθεν λεκτέον περὶ τούτων, οὓς δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεοὺς εἰπὼν οὐχ ἁμάρτοι τις, ἕνεκά γε τῆς ἐγγύτητος, εἰ θέμις εἰπεῖν, καὶ θεῶν ἡμῖν τιμιωτέρους.* Sodann: *θεῶν γὰρ εἰκόνες ὁμοιόταται καὶ ὑπὲρ τὰς τῶν τεχνῶν δυνάμεις καθιγμέναι τῆς ἐμφερείας· θεοί τε γὰρ ἑστιοῦχοι καὶ σύνδιαιτοι ἡμῖν·* ja in der weiteren Ausführung stellt er das Haus dar als einen Tempel der kindlichen Pietät und die Kinder als Priester dieses Tempels; *νομιστέον ἑαυτοὺς* (i. e. *ἡμᾶς αὐτοὺς*) *καθάπερ ἐν ἱερῷ τῇ οἰκίᾳ ζακόρους τινὰς καὶ ἱερέας, ὑπ' αὐτῆς κεχειροτονημένους καὶ καθιερωμένους τῆς φύσεως, ἐγκεχειρίσθαι τὴν τῶν γονέων θεραπείαν* *). Die Pflichten der Kinder, welche aus der Heiligkeit des Verhältnisses entspringen, sind im Allgemeinen dadurch bezeichnet, dass Xen. Oecon. 7, 12 dieselben *σύμμαχοι καὶ γηροβοσκοί* der Aeltern nennt. Sie schulden ihnen die *θρέπτρα* Pseudodem. Philipp. 4, 40; worin dieser Erziehlohn bestehn soll, führt Hierokles l. c. näher aus: dem Leibe der Aeltern gebührt Unterhalt und alle Pflege, deren das Alter bedarf; ihren Seelen sollen die Kinder Heiterkeit bereiten durch Umgang, durch Vermeidung alles Verletzenden in einer allenfalls nöthigen Zurechtweisung, durch Leistung persönlicher Dienste, die sonst dem Gesinde anheimfallen, durch Ehrung und freundliche Behandlung derjenigen, welche sie, die Aeltern, lieben. Sind diese *θρέπτρα* eine den betagten Aeltern abzutragende Schuld, so versteht es sich um so eher, dass das noch nicht selbständige Kind den Aeltern Ehrfurcht und vor

*) Obgleich Hierocles erst dem 5ten Jahrhundert nach Christus angehört, so glaubte ich doch diese Aeusserungen anführen zu dürfen, weil sie immer noch ein Ausfluss, wenn auch nicht mehr der rechte Ausdruck der hellenischen Grundanschauung sind.

Allem Gehorsam leistet. Musonius bei Stob. 79, 51 untersucht, *εἰ πάντα πειστέον τοῖς γονεῦσιν*, und kommt zu dem Ergebniss, dass man gehorsam sein müsse in Allem, was nicht wider göttliches Gebot sei; denn voraussetzlich könne der ungetrübte, nicht durch Mangel an Einsicht beeinträchtigte Wille der Aeltern dergleichen nicht wollen. Diese Ehrfurcht schliesst auch die Pflicht ein von den Aeltern Unrecht zu leiden. Bei Stob. 49, 41 finden wir von Pittakus folgendes erzählt: *Πιττακὸς παρακαλούμενος υἱῷ καὶ πατρὶ διαιτῆσαι* (Schiedsrichter zu sein) *εἶπε πρὸς τὸν υἱόν· εἰ μὲν ἀδικώτερα μέλλεις λέγειν τοῦ πατρός, καταχριθήσῃ· εἰ δὲ δικαιότερα, διὰ τοῦτο αὐτὸ ἄξιος εἶ καταχριθῆναι.* Kurz vorher nro. 39 lesen wir die Geschichte von dem Jüngling aus Eretria, der den Nutzen, den er aus Zenon's Schule gezogen, seinem Vater damit nachweist, dass er dessen Zorn und Schläge geduldig erträgt. Dasselbe lehrt Platon Legg. IV, 717 D. *θυμουμένοις τε οὖν ὑπείκειν δεῖ καὶ ἀποπιμπλᾶσι τὸν θυμόν, ἐάν τ' ἐν λόγοις ἐάν τ' ἐν ἔργοις δρῶσι τὸ τοιοῦτον, ξυγγιγνώσκοντα, ὡς εἰκότως μάλιστα πατὴρ υἱεῖ δοξάζων ἀδικεῖσθαι θυμοῖτ' ἂν διαφερόντως.* Vgl. Pseudodem. Epist. 3, 10. *ἔγνωκα γὰρ παντὶ τῷ πολιτευομένῳ προσήκειν, ἄν περ ᾖ δίκαιος πολίτης, ὥσπερ οἱ παῖδες πρὸς τοὺς γονέας, οὕτω πρὸς ἅπαντας τοὺς πολίτας ἔχειν, εὔχεσθαι μὲν ὡς εὐγνωμονεστάτων τυγχάνειν, φέρειν τε τοὺς ὄντας* (sie so wie sie sind) *εὐμενῶς·* vgl. Soph. Fr. 703. *ὅπου γὰρ οἱ φύσαντες ἥσσωνται τέκνων, οὐκ ἔστιν αὕτη σωφρόνων ἀνδρῶν πόλις.* Die Pflichten gegen die Aeltern hören aber selbst mit deren Tode nicht auf; Plat. Sympos. p. 188 C, Legg. l. c.; zusammen hat sie Isaeus gefasst in der Angabe der Adoptionsmotive 2, 10. *ἐσκόπει ὁ Μενεκλῆς ὅπως μὴ ἔσοιτο ἄπαις, ἀλλ' ἔσοιτο αὐτῷ ὅστις ζῶντά τε γηροτροφήσοι καὶ τελευτήσαντα θάψοι αὐτὸν καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι.* Nach einer Erzählung bei Timaeus Fr. 60 ist einem gewissen Sybariten das *μνῆμα πατρός* heiliger als die Altäre der Götter; vgl. oben Abschnitt II, 9 p. 110. So sind denn die Kinder nach Pollux Onom. 3, 12 bei Herm. §. 11, 15 ihren Aeltern *κληρονόμοι, χειραγωγοί, νοσοκόμοι, γηροτρόφοι, τροφεῖς, ταφεῖς, στηρίγματα οἴκου ἢ βίου, ἐπίκουροι ἀναγκαῖοι, βοηθοί, σύμμαχοι, προαγωνισταί.*

48. Begründet aber werden die Forderungen an die Kinder durch die Pflicht der Dankbarkeit, welche, wie wir oben gesehen haben, nur eine Form der Gerechtigkeit ist; Anaximenes bei Stob. 79, 37. *τί γὰρ δικαιότερον ἢ τοὺς γενέσεως καὶ παιδείας αἰτίους ὄντας ἀντευεργετεῖν.* Dies wird näher ausgeführt von Plat. Legg. IV, p. 717 B. *γονέων δὲ μετὰ ταῦτα (εἶεν) τιμαὶ ζώντων, οἷς θέμις ὀφείλοντα ἀποτίνειν τὰ πρῶτά τε καὶ μέγιστα ὀφειλήματα, χρεῶν πάντων πρεσβύτατα, νομίζειν δέ, ἃ κέκτηται καὶ ἔχει πάντα εἶναι τῶν γεννησάντων καὶ θρεψαμένων πρὸς τὸ παρέχειν αὐτὰ εἰς ὑπηρεσίαν ἐκείνοις κατὰ δύναμιν πᾶσαν, ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς οὐσίας, δεύτερα τὰ τοῦ σώματος, τρίτα τὰ τῆς ψυχῆς, ἀποτίνοντα δανείσματα ἐπιμελείας τε καὶ ὑπερπονούντων ὠδῖνας παλαιὰς ἐπὶ νέοις δανεισθείσας, ἀποδιδόντα δὲ παλαιοῖς ἐν τῷ γήρᾳ σφόδρα κεχρημένοις.* Ganz ähnlich Hierocles bei Stob. 79, 53 p. 97. 99 Tauchn. Sogar die für die Aeltern geforderten *ἰσόθεοι τιμαί* finden, wenn man will, in dem Maasse der älterlichen Wohlthaten ihre Begründung; Periktyone bei Stob. 85, 19. *οὗτοι γὰρ ἴσα θεοῖσι πάντα πέλουσι καὶ πρήσσουσι τοῖς ἐγγόνοισι.* Natürlich ist jede *ἀσέβεια* gegen die Aeltern die grösste Versündigung; dieselbe bei Stob. 79, 50 extr. *μείζων γὰρ ἁμαρτίη καὶ ἀδικίη ἀνθρώπων οὐκ ἂν γένοιτο ἢ εἰς πατέρας ἀσεβεῖν.* Vgl. Eur. Fr. 885. *ὅστις δὲ τοὺς φύσαντας μὴ τιμᾶν θέλῃ, μή μοι γένοιτο μήτε συνθύτης θεοῖς, μήτ᾽ ἐν θαλάσσῃ κοινόπλουν στέλλοι σκάφος.* Der älterliche Fluch bleibt selten unvollstreckt; Aristoxenus bei Stob. 79, 47. *πᾶς δὴ νοῦν ἔχων φοβεῖται καὶ τιμᾷ γονέων εὐχὰς εἰδὼς πολλοῖς πολλάκις ἐπιτελεῖς γινομένας,* ganz wie Stob. ib. 52 p. 97 Tauchn. Denn, sagt Plat. Legg. l. c. *πᾶσιν ἐπίσκοπος τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐτάχθη Δίκης Νέμεσις ἄγγελος.* — Trotz dieser Heiligkeit der Aelternrechte findet sich für Athen schon in unserer Periode eine Missachtung derselben bezeugt; bei Xen. Memor. 3, 5, 15 sagt der jüngere Perikles von den Atheniensern, *ὅτι ἀπὸ τῶν πατέρων ἄρχονται καταφρονεῖν τῶν γεραιτέρων.* Dieser Herabwürdigung der Aeltern Bahn gemacht zu haben wird die Sophistik beschuldigt. In welchem Sinne, geht deutlich hervor aus dem Gleichniss Aristons bei 79, 44. *οἱ ἄρτι ἐκ φιλοσοφίας πάντας ἐλέγχοντες καὶ ἀπὸ τῶν γονέων ἀρχόμενοι*

πάσχουσιν ὅπερ καὶ οἱ νεώνητοι κύνες, οἳ οὐ μόνον τοὺς ἄλλους ὑλακτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἔνδον. Schwerlich wird ein Athenienser alten Schlages dem Sohne das Recht zu solchem *ἔλεγχος* der Aeltern zugestanden, schwerlich wohl auch die Antwort des Sokrates als berechtigt anerkannt haben, der nach Xen. Apol. 20 (vgl. 29) auf den Vorwurf des Meletus, dass er die Jugend verleite ihm mehr zu gehorchen als den Aeltern, geantwortet hat: *ὁμολογῶ, περί γε παιδείας*. Denn da nach IV, 1 für den Griechen Einsicht und Wissen auf Alter und Erfahrung beruht, so ist schon die Anmassung gegen den altattischen Volksgeist, eigene Ueberlegenheit durch eine anders gewonnene Bildung geltend zu machen. Anschaulich aber wird diese Schuld der Sophistik in der allbekannten Katastrophe der Aristophanischen Wolken; der im *ἔλεγχος* geschulte Sohn beweist dem Vater, dass er, der Sohn, berechtigt sei ihn zu schlagen; die diesem Erweise widersprechende alte Satzung könne durch eine neue abgeschafft werden. Sogar dieses giebt der Vater zu; aber als der Sohn von 1440 an noch einen Schritt weiter geht, und das Recht in Anspruch nimmt, sogar die Mutter zu schlagen, ist die Sophistik der naturgemässen Entrüstung nicht mehr gewachsen und es tritt der Gegenschlag ein *). — Dass gegen Stiefältern, wenn natürlich nicht die gleiche (Lyc. Leocr. 48), doch im Falle sie sich älterlich bezeigten eine entsprechende Pietät gefordert wurde, versteht sich trotz des übeln Rufes der Stiefmütter in der ganzen alten Welt von selber. Ein schönes stiefväterliches Verhältniss gegen den ersteehelichen Sohn der Gattin beschreibt Isae. 9, 27—30.

49. Denn eben weil man die Pietät, welche die Kinder den Aeltern schulden, auffasst als ein *ἀντευεργετεῖν, ἀντιδουλεύειν*, Eur. Suppl. 363, so wird auch von Seiten der Aeltern Erfüllung ihrer Pflichten um so mehr gefordert (vgl. Stob. Tit. 83 *ὁποίους τινὰς χρὴ εἶναι τοὺς πατέρας περὶ τὰ τέκνα κτλ.*), als Kinderbesitz ein grosses Glück und ein

---

*) Denn unnatürlich ist, wenn Eur. Fr. inc. 887 einer Mutter gegenüber der Vorzug, den man dem Vater giebt, damit motivirt wird, dass man von diesem entsprossen sei; vgl. die Ausführung bei Aesch. Eum. 657 (648).

Ersatz der *ἀθανασία* ist. Eur. Jon. 484. *ὑπερβαλλούσας γὰρ ἔχει θνατοῖς εὐδαιμονίας ἀκίνητον ἀφορμάν, τέκνων οἷς ἂν κουροτρόφοι λάμπωσιν ἐν θαλάμοις πατρίοισι νεανίδες ἦβαι κτλ.*, was Hartung schön übersetzt: denn dies legt ja Sterblichen erst zu ausgezeichnetem Glück den nicht wankenden Grundstein, wenn frischblühend, jugendlich schön Nachwuchs von Kindern mit Lust in den Hallen der Väter erblickt wird ff. Plat. Sympos. 208 B. *ταύτῃ τῇ μηχανῇ* (d. i. *τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν*) *θνητὸν ἀθανασίας μετέχει* — · *μὴ οὖν θαύμαζε, εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται.* Der Werth aber der Kinder für die Aeltern beruht abgesehn von der Alterpflege u. dgl. auf der durch sie gegebenen Aussicht für Erhaltung der Familie und des Familienguts. Was Pind. Ol. 11, 86 ff. sagt: *παῖς ἐξ ἀλόχου πατρὶ ποθεινὸς ἵκοντι νεότατος τὸ πάλιν ἤδη, μάλα δέ οἱ θερμαίνει φιλότατι νόον· ἐπεὶ πλοῦτος ὁ λαχὼν ποιμένα ἐπακτὸν ἀλλότριον θνάσκοντι στυγερώτατος*, bestätigt Menander bei Stob. 75, 8. *ὀδυνηρόν ἐστιν εὐτυχοῦντα τῷ βίῳ ἔχειν ἔρημον διαδόχου τὴν οἰκίαν·* vgl. Eur. Fr. Meleagr. 522, wo die Kinder heissen ein *καλὸν θησαύρισμα δώμασι τοῖς τεκοῦσί τε ἀνάθημα βιότου.* Daher sich auch in Zwist gerathene Ehegatten nicht selten um der Kinder willen versöhnen; Dem. Boeot. 1, 23. *εἰώθασιν, ὧν ἂν ἑαυτοῖς διενεχθῶσιν ἀνὴρ καὶ γυνή, διὰ τοὺς παῖδας καταλλάττεσθαι.* Dass aber die Hauptpflicht der Aeltern in einer dem Volksgeist entsprechenden Erziehung bestehe, erkennt auch der Staat an; nicht bloss uneheliche Kinder, sondern auch solche, die ihre Aeltern in erzieherischer Hinsicht verwahrlost oder der Entehrung preisgegeben hatten, sprach das Gesetz von allen Gegenleistungen an dieselben frei, Herm. Pr. A. §. 11, 17—19. Was die Stellung insbesondere des Vaters gegen uneheliche, d. h. nicht in rechtsgiltiger vom Staate anerkannter Ehe geborene Kinder betrifft, so gilt trotz mancher Aeusserungen, welche lauten wie *ὀνόματι μεμπτὸν τὸ νόθον, ἡ φύσις δ' ἴση* Eur. Fr. Antig. 164, als Volksmeinung unzweifelhaft, was Eurip. Fr. Andromed. 146 sagt: *ἐγὼ δὲ παῖδας οὐκ ἐῶ νόθους λαβεῖν· τῶν γνησίων γὰρ οὐδὲν ὄντες ἐνδεεῖς νόμῳ νοσοῦσιν.* — Aber gleichwie die Heiligkeit des ehelichen

Verhältnisses als getrübt durch die Leichtigkeit der Scheidung sich darstellte, so tritt auch ein Grundmangel in der griechischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern hervor. Den Kindern allerdings wird an den Pietätspflichten nichts erlassen; den Aeltern aber ist das Schicksal des Kindes, ohne dass sich die Volksstimme laut dagegen erklärt, mannigfach in einer für uns schauderhaften Weise preisgegeben. Das Abtreiben der ungeborenen Frucht ist zwar nach den Aeusserungen der Pythagoreerin Phintys bei Stob. 74, 61 und des Musonius ib. 75, 15 verpönt gewesen; aber dennoch konnte es Platon gestatten, Rep. V. p. 461 C.; das Nähere bei Herm. l. c. 11, 5. Dass aber das Aussetzen der Neugeborenen, insbesondere der Töchter, eine sehr allgemeine Sitte war, geht aus der philosophischen Polemik dagegen hervor, z. B. des Musonius bei Stob. 75, 15; 84, 21, obgleich es Platon l. c. gleichfalls gestattet. Vgl. Posidipp. bei Stob. 77, 7. υἱὸν τρέφει πᾶς, κἂν πένης τις ὢν τύχῃ· θυγατέρα δ' ἐκτίθησι, κἂν ᾖ πλούσιος. Beweggrund ist theils Armuth, theils die Absicht die Zersplitterung des Vermögens zu verhüten, Muson. bei Stob. 84, 21; das Weitere siehe ebenfalls bei Herm. l. c. 11, 6. Hermann belehrt uns auch über das Recht des Vaters den erwachsenen Sohn oder die zuchtlose Tochter zu verkaufen, den Sohn mittelst öffentlicher Bekanntmachung durch den Herold zu verstossen (ἀποκήρυξις, abdicatio). All dieser Missbrauch des Aelternrechts oder genauer der väterlichen Gewalt hat seine Wurzel in der Vorstellung, als sei das Kind eine der Willkür des Vaters anheimgestellte Sache und habe vor der förmlichen Anerkennung oder wenn diese thatsächlich wie beim Verkaufe zurückgenommen werde kein auf sich selbst beruhendes Menschenrecht.

50. Dass das griechische Alterthum die volle Innigkeit geschwisterlicher Liebe kennt, geht schon aus den Dichtungen hervor, welchen die Geschwisterliebe Antigone's, so wie des Orestes und Elektra's zu Grunde liegt; möge man über des Aeschylus Choephoren, über Sophokles' Antigone und Elektra auch die herrliche Scene nicht vergessen in Euripides' Orestes 211—315. Der Ursprung dieser Liebe geht auf das Naturgesetz zurück; δεινὸν τὸ κοινὸν σπλάγχνον sagt Antigone bei Aesch. S. Th. 1031 (1015); bei Soph. Ant. 520 (522)

erwidert sie die Worte Kreons: *οὔτοι ποθ' οὑχθρὸς οὐδ' ὅταν θάνῃ φίλος* mit der Gegenrede: *οὔτοι συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.* So ist denn auch *ἀδελφός* Bezeichnung der innigsten Freundschaft, Xen. Anab. 7, 2, 38; das Bruderverhältniss ist *οἰκειότατον ἁπάντων* und die natürliche Grundlage thätlicher Liebeserweisungen; Xen. Cyrop. 8, 7, 14. *καὶ πολῖταί τοι ἄνθρωποι ἀλλοδαπῶν οἰκειότεροι καὶ σύσσιτοι ἀποσκήνων· οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σπέρματος φύντες καὶ ὑπὸ τῆς αὐτῆς μητρὸς τραφέντες καὶ ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ αὐξηθέντες καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γονέων ἀγαπώμενοι καὶ τὴν αὐτὴν μητέρα καὶ τὸν αὐτὸν πατέρα προσαγορεύοντες πῶς οὐ πάντων οὗτοι οἰκειότατοι; Μὴ οὖν ἃ οἱ θεοὶ ὑφήγηνται ἀγαθὰ εἰς οἰκειότητα ἀδελφοῖς μάταιά ποτε ποιήσητε, ἀλλ' ἐπὶ ταῦτα εὐθὺς οἰκοδομεῖτε ἄλλα φιλικὰ ἔργα.* Denn da die Brüder durch die Geburt gleichsam identische Personen oder wenigstens Glieder eines und desselben Leibes sind (Hierocl. bei Stob. 84, 20), so sind sie auch die von der Natur dem Menschen unmittelbar gegebenen Gehülfen und Beistände, ib. extr. und ib. 21. Damit sie dies aber wirklich sind, ist Einigkeit, und, wenn diese gestört worden ist, Versöhnlichkeit nothwendig, Xen. Memor. 2, 3, 2—5. Durch die Umstände, wenn der Bruder z. B. der einzige, das Aelternpaar aber todt ist, steigt sein Werth wegen der Unersetzlichkeit des etwa eintretenden Verlustes sogar über den Werth des Gatten und der Kinder; denn wenn auch Soph. Antig. 892 (905) ff. nach der persischen Geschichte bei Herod. 3, 119 interpolirt sein sollte, was mir noch nicht völlig erwiesen scheint, so ist der Interpolator doch älter als Aristoteles, also jedenfalls ein giltiger Zeuge für uns, dass die Anschauung, gegen welche sich auch Herodot nicht erklärt, so selten sie sich auch kund gegeben hat, wenigstens dem Gefühle des Griechen nicht widerstrebt.

An die Familienpietät haben naturgemäss auch die Seitenverwandten rechtmässigen Anspruch; Eur. Orest. 480. *ἑλληνικόν τοι τὸν ὁμόθεν τιμᾶν ἀεί,* vgl. Heracl. 6, 30. Wer falsches Zeugniss giebt *κατὰ τῶν συγγενῶν*, ist nach Pseudodem. Steph. 1, 53 ein zwiefach schlechter Mensch; *οὐ γὰρ τοὺς γεγραμμένους νόμους ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ τῆς φύσεως οἰκεῖα ἀναιρεῖ.* Man muss von den Verwandten Unrecht ertragen; Lys. 32, 1.

νομίζων αἴσχιστον εἶναι πρὸς τοὺς οἰκείους διαφέρεσθαι εἰδώς τε ὅτι οὐ μόνον οἱ ἀδικοῦντες χείρους ὑμῖν (τοῖς δικασταῖς) εἶναι δοκοῦσιν, ἀλλὰ καὶ οἵτινες ἂν ἔλαττον ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἔχοντες ἀνέχεσθαι μὴ δύνωνται. Es ist sogar nicht wohlanständig, sich gegen sie auch nur zu vertheidigen; Isae. 1, 6. ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ὅτι ἀδίκως κινδυνεύω, τοῦθ' ἡγοῦμαι μέγιστον εἶναι τῶν παρόντων κακῶν, ἀλλ' ὅτι ἀγωνίζομαι πρὸς οἰκείους, οὓς οὐδ' ἀμύνεσθαι καλῶς ἔχει. Bei demselben Redner finden wir 1, 12 einen Oheim, der väterlich für seinen Neffen sorgt, während Aeschin. 1, 103 den Timarchus schwer verklagt, dass er sich eines armen unglücklichen Oheims nicht angenommen habe. Im Allgemeinen giebt Hierocles bei Stob. 84, 23 die Vorschrift, die weiteren Verwandtschaftskreise durch Benennung und Zuneigung den die eigene Person näher umschliessenden möglichst zu verähnlichen.

51. Den sittlichen Geist der griechischen Familie vollständig zu erkennen ist nicht möglich ohne Betrachtung des Sclavenverhältnisses, da jede grössere Familie des Gesindes bedarf, ein freies Gesinde in Griechenland nicht existirt, die Stellung aber und Behandlung der Dienenden ein wichtiger Maassstab für das Urtheil über die sittliche Bildung eines Volkes ist. Ueber das Historisch-Antiquarische der Sclaverei, über deren Geschichte, über die Eintheilung, Beschäftigung, Kleidung der Sclaven u. dgl. verweisen wir auf Hermann und die von ihm citirten Werke *), und besprechen nur die für unseren Gesichtspunkt erheblichen Seiten der Sclaverei.

Die Sclaven, welcher Art sie auch seien, sind jure humano rechtlos, ja einer moralischen Persönlichkeit unfähig. Bei Stob. 85, 15 wird der Sclave in folgender Weise definirt: κατὰ φύσιν δοῦλος ὁ δυνάμενος αὐτάρκως τὰς διὰ τῶ σώματος ὑπηρεσίας παρέχεσθαι τοῖς δεσπόταις καὶ ἐν τῷ ὁδοὺς πορευθῆναι καὶ φορτία βαστάξαι κακοπαθείας καὶ

---

*) Besonders wichtig Wallon hist. de l'esclavage dans l'antiquité 3 Bde Paris 1847. Nach Theopomp. Fr. 134 hatten die Thessaler und Lacedämonier die ersten Sclaven hellenischen Ursprungs, nämlich die unterworfenen vormaligen Landesinhaber, die Chier dagegen die ersten gekauften Sclaven barbarischer Abkunft.

διακονίας ὑπομένειν, μήτε δὲ ἀρετὰν μήτε κακίαν ἐπιδεχόμενος ψυχικάν. Darum fehlt ihnen vor Allem die *παῤῥησία*, das Recht des freien Wortes: Eur. Phoen. 393. *δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἃ τις φρονεῖ·* vgl. Jon. 687, während die Freien *παῤῥησίᾳ θάλλοντες* sind, Hippol. 424. Daher ist ihnen auch gesetzlich Alles verboten, was zu geistig-leiblicher Bildung der Freien gehört; Aeschin. 1, 138. *οἱ γὰρ πατέρες ἡμῶν, ὅθ' ὑπὲρ τῶν ἐπιτηδευμάτων-ἐνομοθέτουν, ἃ τοῖς ἐλευθέροις ἡγοῦντο εἶναι πρακτέα, ταῦτα τοῖς δούλοις ἀπεῖπον μὴ ποιεῖν. Δοῦλόν φησιν ὁ νόμος μὴ γυμνάζεσθαι μηδὲ ξηραλοιφεῖν ἐν ταῖς παλαίστραις.* Diese offenbar der Sicherheit wegen getroffene Massregel schreibt Xenoph. Cyrop. 8, 1, 43 auch dem Cyrus hinsichtlich der von ihm zur Knechtschaft bestimmten Unterthanen zu; *οὓς δ' αὖ κατεσκεύαζεν εἰς τὸ δουλεύειν, τούτους οὔτε μελετᾶν τῶν ἐλευθερίων πόνων οὐδένα παρώρμα οὔτε ὅπλα κεκτῆσθαι ἐπέτρεπεν·* auch dürfen sie sich nicht, wie die Freien, bei den Jagden die Speise versagen; vgl. ib. 6, 13. *βουλοίμην δ' ἂν ὑμᾶς καὶ τοῦτο κατανοῆσαι, ὅτι τούτων ὧν νῦν ὑμῖν παρακελεύομαι οὐδὲν τοῖς δούλοις προστάττω.* Ihre Zucht wird daher der Zucht der Thiere gleichgestellt; Xen. Oec. 13, 9. *τοῖς δούλοις καὶ ἡ δοκοῦσα θηριώδης παιδεία εἶναι πάνυ ἐστὶν ἐπαγωγὸς πρὸς τὸ πείθεσθαι διδάσκειν· τῇ γὰρ γαστρὶ αὐτῶν ἐπὶ ταῖς ἐπιθυμίαις προσχαριζόμενος ἂν πολλὰ ἀνύτοις παρ' αὐτῶν.* Das, was bei den Sclaven Ehe genannt werden kann, hängt gänzlich von der Willkür ihres Herrn ab, Oecon. 9, 5. Diesem steht gegen den Sclaven ein wohl unbeschränktes Recht der Züchtigung zu; Dem. Cherson. 51. *ἐστὶν ἐλευθέρῳ μὲν ἀνθρώπῳ μεγίστη ἀνάγκη ἡ ὑπὲρ τῶν γιγνομένων αἰσχύνη καὶ μείζω ταύτης οὐκ οἶδ' ἥντιν' ἂν εἴποιμεν, δούλῳ δὲ πληγαὶ καὶ ὁ τοῦ σώματος αἰκισμός.* Insbesondere schauderhaft aber ist das in Griechenland wie in Rom giltige Herkommen, Sclaven zur Belastung oder Entlastung ihrer eines Verbrechens bezichtigten Herren zur Tortur zu verlangen oder anzubieten; Lyc. Leocr. 29. *τίς γὰρ ἡμῶν οὐκ οἶδεν, ὅτι περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων πολὺ δοκεῖ δικαιότατον καὶ δημοτικώτατον εἶναι, ὅταν οἰκέται ἢ θεράπαιναι συνειδῶσιν ἃ δεῖ, τούτους ἐλέγχειν καὶ βασανίζειν καὶ τοῖς ἔργοις μᾶλλον ἢ τοῖς λόγοις πιστεύειν, ἄλλως τε καὶ περὶ

πραγμάτων κοινῶν καὶ μεγάλων καὶ συμφερόντων τῇ πόλει; Es kann indessen Folterung der Sclaven bei jeder auch privatrechtlichen Processverhandlung vorkommen. Denn Isocr. 17, 54 sagt: *ὁρῶ δὲ καὶ ὑμᾶς καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν δημοσίων οὐδὲν πιστότερον οὐδ' ἀληθέστερον βασάνου νομίζοντας*, und es ist hier durchaus nur von einer zu dem angegebenen Zwecke vorzunehmenden Folterung von Sclaven die Rede. Hiezu Isae. 8, 12. *ὑμεῖς μὲν τοίνυν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ βάσανον ἀκριβέστατον ἔλεγχον νομίζετε· καὶ ὁπόταν δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι παραγένωνται καὶ δέῃ εὑρεθῆναί τι τῶν ζητουμένων, οὐ χρῆσθε ταῖς τῶν ἐλευθέρων μαρτυρίαις, ἀλλὰ τοὺς δούλους βασανίζοντες οὕτω ζητεῖτε εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν τῶν γεγενημένων. Εἰκότως, ὦ ἄνδρες· σύνιστε γὰρ ὅτι τῶν μὲν μαρτυρησάντων ἤδη τινὲς ἔδοξαν οὐ τἀληθῆ μαρτυρῆσαι, τῶν δὲ βασανισθέντων οὐδένες πώποτε ἐξηλέγχθησαν ὡς οὐκ ἀληθῆ ἐκ τῶν βασάνων εἰπόντες*, eine Stelle, welche sich bei Demosth. Onet. 1, 37 fast wörtlich wiederholt findet. Das Nähere geben die Bearbeiter des attischen Rechts. Die Folge einer solchen Stellung und Behandlung der Sclaven kann im Allgemeinen nur die sein, dass dieselben ihre Herren als ihre natürlichen Feinde betrachten. *Δοῦλοι δεσπόταις πεφύκασι κακονούστατοι*, sagt Lysias 7, 35 ganz ohne Beschränkung. Bei Eur. Electr. 630 ff. wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass die Sclaven Aegisths dem Orestes, falls er obsiege, zufallen würden, und nach Xen. Hier. 4, 3 bilden die Bürger unter sich eine natürliche Leibwache gegen die Sclaven, gegen welche sie sich also fortwährend schützen zu müssen glauben, gerade wie sich der Tyrann gegen die Bürger durch seine *δορυφόροι* schützt.

52. Und in der That wäre die ungeheuere Zahl von Sclaven ein dem Staatsleben furchtbar gefährliches Element gewesen, wenn sich nicht zumal in Athen das Verhältniss veredelt hätte. Eben weil der Sclave gesetzlich rechtlos ist, tritt er in den Schutz der Gottheit; Aesch. Ag. 951 (918). *τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς θεὸς πρόσωθεν εὐμενῶς προσδέρκεται· ἑκὼν γὰρ οὐδεὶς δουλίῳ χρῆται ζυγῷ.* Was ihm das Recht nicht gewährt, giebt ihm die Sitte, deren Vortheile ihm freilich nur von der sittlichen Gesinnung der Herrschaft gewährleistet werden; Ag. 1044 (1003). *οἳ δ' οὔποτ' ἐλπίσαντες*

ἤμησαν καλῶς (die Emporkömmlinge), ἀμοί τε δούλοις πάντα καὶ παρὰ στάθμην· ἔχεις παρ' ἡμῶν (die wir nicht Emporkömmlinge sondern ἀρχαιόπλουτοι sind) οἷά περ νομίζεται. Hier ist zunächst wohl der dem Sclaven gebührende Unterhalt, gewiss aber auch alle die Rücksicht und Schonung gemeint, welche ihm ungeachtet seiner Stellung zu Theil werden kann. Mit Ausnahme der lacedämonischen Heloten, welche der scheusslichen κρυπτεία ausgesetzt waren (Herm. St. A. §. 47, 6 ed. 4), konnte im übrigen Griechenland kein Sclave von seinem Herrn getödtet werden; Isocr. 12, 181. ἔξεστι τοῖς ἐφόροις ἀκρίτους ἀποκτεῖναι τοσούτους (τῶν εἱλώτων), ὁπόσους ἂν βουληθῶσιν· ἃ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν οὐδὲ τοὺς πονηροτάτους τῶν οἰκετῶν ὅσιόν ἐστι μιαιφονεῖν· Todesstrafe wurde über den Sclaven nur durch Urtheil und Recht verhängt, Herm. l. c. §. 114, 6—10; ein dennoch etwa im Jähzorn verübter Mord dieser Art bedurfte freilich nur der religiösen Sühne; Antiph. 6, 4. ἄν τις κτείνῃ τινὰ ὧν αὐτὸς κρατεῖ καὶ μὴ ἔστιν ὁ τιμωρήσων, τὸ νομιζόμενον καὶ τὸ θεῖον δεδιὼς ἁγνεύει τε ἑαυτὸν καὶ ἀφέξεται ὧν εἴρηται ἐν τῷ νόμῳ. Ferner ist der Sclave gesetzlich durch die γραφὴ ὕβρεως sicher gestellt gegen obscöne ὕβρις, Aesch. 1, 15; und nicht eben wahrscheinlich lautet es, wenn dies Aeschines ib. 17 folgendermassen begründet: οὐ γὰρ περὶ τῶν οἰκετῶν ἐσπούδασεν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ βουλόμενος ὑμᾶς ἐθίσαι πολὺ ἀπέχειν τῆς τῶν ἐλευθέρων ὕβρεως προσέγραψε μηδ' εἰς τοὺς δούλους ὑβρίζειν. Vor Misshandlungen des Herren schützt den von einer Orakelstätte zurückkehrenden Sclaven der Kranz, den er trägt; Aristoph. Plut. 20. οὐ γάρ με τυπτήσεις στέφανον ἔχοντά γε, vgl. den Scholiasten; ferner das Recht in den Tempel des Theseus zu flüchten und Verkauf zu verlangen, πρᾶσιν αἰτεῖσθαι, Herm. l. c. Auch heisst es bei Xen. H. gr. 5, 3, 7. οὐδ' οἰκέτας χρὴ ὀργῇ κολάζειν. Die Pflege kranker Sclaven liegt allerdings schon im Interesse des Herrn, aber mit Wohlwollen geleistet hat sie immer auch ein sittlich bildendes Element; Xen. Oec. 7, 37. ἓν μέντοι τῶν σοὶ προσηκόντων, ἔφην ἐγώ, ἐπιμελημάτων ἴσως ἀχαριστότερον δόξει εἶναι, ὅτι, ὃς ἂν κάμνῃ τῶν οἰκετῶν, τούτων σοὶ ἐπιμελητέον πάντων, ὅπως θεραπεύηται. Νὴ Δί', ἔφη ἡ γυνή, ἐπιχαριτώτατον μὲν οὖν, ἢν μέλλωσί γε οἱ καλῶς θεραπευ-

θέντες χάριν εἴσεσθαι καὶ εὐνούστεροι ἢ πρόσθεν ἔσεσθαι. Hieher gehört auch das Pietätsverhältniss gegen die Säugammen und Pflegerinnen der ersten Kindheit, Herm. Pr. A. §. 33, 4—10. Vornehmlich aber wird die Stellung der Sclaven dadurch veredelt, dass sie Theilnehmer am Hausgottesdienste und an häuslichen Festen zu werden fähig sind; Aesch. Ag. 1036 (995). ἐπεί σ' ἔθηκε Ζεὺς ἀμηνίτως δόμοις κοινωνὸν εἶναι χερνίβων, πολλῶν μετὰ δούλων σταθεῖσαν κτησίου βωμοῦ πέλας. Vgl. Herm. Pr. A. §. 12, 7; dass die Sclaven hin und wieder sogar an öffentlichen Festen wenigstens passiven Antheil hatten, zeigt derselbe G. A. §. 43, 10. Endlich wird auch erwähnt, dass den Sclaven, die vor den Perserzeiten in einem Kriege gegen Aegina tapfer gefochten hatten, eine ταφὴ δημοσία zu Theil geworden ist; Paus. 1, 29, 6. ἦν δὲ ἄρα καὶ δήμου δίκαιον βούλευμα, εἰ δὴ καὶ Ἀθηναῖοι μετέδοσαν δούλοις δημοσίᾳ ταφῆναι καὶ τὰ ὀνόματα ἐγγραφῆναι στήλῃ· δηλοῖ δὲ ἀγαθοὺς σφᾶς ἐν τῷ πολέμῳ γενέσθαι περὶ τοὺς δεσπότας. Uebrigens versteht sich von selbst, dass sich zwischen milden Gebietern und edel gesinnten Sclaven in der Enge des häuslichen Zusammenlebens ein Verhältniss des Vertrauens und der Anhänglichkeit entwickeln kann, welches den Sclaven thatsächlich in die Menschenrechte wieder einsetzt, die ihm das Gesetz versagt. So sagt Eur. Jon. 862. ἓν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει, τοὔνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων οὐδεὶς κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ᾖ· sodann Philemon bei Stob. 62, 28. κἂν δοῦλος ᾖ τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα, ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν, ἂν ἄνθρωπος ᾖ. Dann erhält auch der Sclave am Hause seines Herrn eine Art von Vaterland wieder; Antiphanes ib. 9. δούλῳ γὰρ οἶμαι πατρίδος ἐστερημένῳ χρηστὸς γενόμενός ἐστι δεσπότης πατρίς· vgl. ib. 34. Und der Herr hat Ursache mit Menander ib. 6 zu sagen: ὅταν τύχῃ τις εὐνοοῦντος οἰκέτου, οὐκ ἔστιν οὐδὲν χρῆμα κάλλιον βίῳ. Daher sich denn auch neben vielen Stimmen, welche die Verschlechterung der Natur durch das Sclavenloos betonen, auch solche vernehmen lassen, welche die Erhebung Mancher über ihr Schicksal bezeugen; Eurip. Fr. Phrix. 823. πολλοῖσι δούλοις τοὔνομ' αἰσχρόν· ἡ δὲ φρὴν τῶν οὐχὶ δούλων ἔστ' ἐλευθερωτέρα, und Fr. Melan. 506. πολλοὶ δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν ἐλευθέρων. Nichts aber

ist merkwürdiger und mit ihrer sonstigen Stellung contrastirender, als der ihnen durch allgemeinen Brauch eingeräumte höchst bedeutende Einfluss auf Erziehung der Knaben, wenn sie, zu Pädagogen ausersehn, zwar nicht deren Lehrer, aber beständige Aufseher und Begleiter werden mit der Vollmacht von den Knaben unbedingten Gehorsam zu fordern und diesen selbst durch Schläge zu erzwingen; Herm. Pr. A. §. 34, 15—20. Diese Unterwerfung des freigeborenen Knaben unter die Zuchtruthe des Sclaven ist um so auffallender, als Tacitus' Klage im Dialog. 29. at nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae, cui adjungitur unus aut alter ex omnibus servis plerumque vilissimus nec cuiquam serio ministerio accommodatus — im Ganzen, wie Herm. l. c. 18 nachweist, auch vom griechischen Alterthume gilt. — Um aber zu zeigen, wie das griechische Sittlichkeitsprincip der Gerechtigkeit auch in der Auffassung des an sich rechtlosen Sclavenverhältnisses durchschlägt, enden wir mit einer Stelle aus Plat. Legg. 777 D. *ἡ δὲ τροφὴ τῶν τοιούτων* i. e. *δούλων (ἐστί) μήτε τινὰ ὕβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας, ἧττον δέ, εἰ δυνατόν, ἀδικεῖν ἢ τοὺς ἐξ ἴσου· διάδηλος γὰρ ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισῶν δὲ ὄντως τὸ ἄδικον, ἐν τούτοις τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς αὐτῷ ῥᾴδιον ἀδικεῖν.* Dass sich dieses Princip freilich auch bei Plato nicht zur Menschenliebe verklärt, geht aus der unmittelbar folgenden Weisung hervor, die Sclaven immer zu strafen statt zu vermahnen, auch niemals den strengen Ton des Gebietens gegen sie abzulegen; es werde ihnen durch das Gegentheil nur der Gehorsam und die Unterthänigkeit erschwert.

53. Der Staat ist das zweite allgemeine Institut, innerhalb dessen sich das sittliche Leben des Griechen bildet und entwickelt. Die Pflichten, welche der Einzelne dem Staate schuldet, werden gerade wie die gegen die Aeltern auf die Dankbarkeit gegründet. Schon seinen Ursprung in rechtmässiger Ehe verdankt der Mensch dem Staat; bei Plat. Crit. 50 D lässt Sokrates die Gesetze den Kriton fragen: *οὐ πρῶτον μέν σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς, καὶ δι' ἡμῶν ἔλαβε τὴν μητέρα σου ὁ πατὴρ καὶ ἐφύτευσέ σε*; in welchem Sinne nicht nur Hierocles bei Stob. 39, 34 vom Vaterlande sagt: *ἔστι γὰρ ὡσανεὶ δεύτερός τις θεὸς αὕτη, νὴ Δία, πρῶτος καὶ μείζων γονεύς*, sondern schon Euripides in den Phoen.

434 den Polynices sagen lässt: *θεοὺς δ' ἐπώμοσ' ὡς ἀκουσίως τοῖς φιλτάτοις τοκεῦσιν ἠράμην δόρυ*, und ib. 998 den Menoeceus: *τοὐμὸν δ' οὐχὶ συγγνώμην ἔχει προδότην γενέσθαι πατρίδος ἥ μ' ἐγείνατο.* Und sobald der Mensch geboren ist, wird nach Aesch. S. Th. 16 diese *γῆ μήτηρ* seine *φιλτάτη τροφός· ἣ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ, ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον, ἐθρέψατ' οἰκιστῆρας ἀσπιδηφόρους* —. Eur. Heracl. 826. *ὦ ξυμπολῖται, τῇ τε βοσκούσῃ χθονὶ καὶ τῇ τεκούσῃ νῦν τιν' ἀρκέσαι χρεών.* Aber der Mensch verdankt dem Staate nicht nur seine physische, sondern auch seine sittliche Existenz. Nach Isocr. 12, 198 beruht die *εὐψυχία* des Menschen, *ἡ χρησίμη ἐπὶ πᾶσι καὶ πάντας δυναμένη ὠφελεῖν*, auf drei Hauptgrundlagen, dem *καλῶς γεγονέναι, καλῶς τεθράφθαι, καλῶς πεπαιδεῦσθαι*, vgl. Eur. Hecab. 596. Dies Alles aber vermittelt der Staat; *πόλις ἄνδρα διδάσκει* sagt Simon. C. 67 B. Betrachten wir das Einzelne. Ein wie grosses Gewicht auf die von der Abstammung wenigstens mit bedingte Naturanlage gelegt wird, geht aus folgenden Stellen hervor: Isocr. 13, 21. *ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν ἀρετὴν ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν*, eine Ansicht, welche 15, 274 fast mit denselben Worten wiederkehrt, vgl. Xen. Venat. 13, 4. Und den Krösus lässt Xenophon Cyrop. 7, 2, 24 sagen, dass er sich nicht gekannt habe, indem er sich dem Cyrus für gewachsen erachtete, *πρῶτον μὲν ἐκ θεῶν γεγονότι, ἔπειτα δὲ διὰ βασιλέων πεφυκότι κτλ.* Der Werth aber, der hier auf göttliche und fürstliche Abkunft gelegt wird, muss auch edlem Bürgerblute zugeschrieben werden, und dergleichen giebt es nur innerhalb des Staates. — Erziehend aber wirkt erstlich die Gewöhnung an Gehorsam; Cyrop. 1, 2, 8. *διδάσκουσι δὲ οἱ Πέρσαι τοὺς παῖδας καὶ πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι· μέγα δὲ καὶ εἰς τοῦτο συμβάλλεται, ὅτι ὁρῶσι τοὺς πρεσβυτέρους πειθομένους τοῖς ἄρχουσιν ἰσχυρῶς.* Was aber vermöchte strenger an Gehorsam zu gewöhnen, als das Leben im Staat, welches ein fortwährendes *πείθεσθαι τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσιν* ist; vgl. Cyrop. 8, 1, 22. *αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἐδόκει καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νόμους βελτίους γιγνομένους ἀνθρώπους· τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα βλέποντα νόμον ἀνθρώποις ἐνόμιζεν, ὅτι καὶ τάτ-*

τειν ἱκανός ἐστι καὶ ὁρᾶν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν. Erziehend wirkt ferner das Beispiel; Xen. Ages. 10, 2. *εἰ δὲ καλὸν εὕρημα ἀνθρώποις στάθμη καὶ κανὼν πρὸς τὸ ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι, καλὸν ἄν μοι δοκεῖ ἡ Ἀγησιλάου ἀρετὴ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις. Τίς γὰρ ἂν ἢ θεοσεβῆ μιμούμενος ἀνόσιος γένοιτο ἢ δίκαιον ἄδικος ἢ σώφρονα ὑβριστὴς ἢ ἐγκρατῆ ἀκρατής;* vgl. Cyrop. 7, 5, 86. *οἱ παῖδες οὐδ' ἂν εἰ βούλοιντο ῥᾳδίως πονηροὶ γίγνοιντο, αἰσχρὸν μὲν μηδὲν μήτε ὁρῶντες μήτε ἀκούοντες, ἐν δὲ καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτηδεύμασι διημερεύοντες.* Edlere Beispiele nun von jeder Tugend und Grösse kann Niemand darbieten als der Staat, der eine grossartige Vergangenheit hat; Xen. Mem. 3, 5, 3. *καὶ μὴν προγόνων γε καλὰ ἔργα οὐκ ἔστιν οἷς μείζω καὶ πλείω ὑπάρχει ἢ Ἀθηναίοις· ᾧ πολλοὶ ἐπαιρόμενοι προτρέπονταί τε ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄλκιμοι γίγνεσθαι·* ib. 8. *ἐπεὶ τοῦ μετ' ἀρετῆς πρωτεύειν αὐτοὺς (τοὺς πολίτας) ἐπιμελεῖσθαι βουλόμεθα, τοῦτ' αὖ δεικτέον ἐκ παλαιοῦ μάλιστα προσῆκον αὐτοῖς κτλ.* Und dass diese Beispiele dem Einzelnen bekannt und nahe gelegt werden, dafür sorgt der Staat z. B. durch die Leichenfeier, die er seinen im Kriege gefallenen Bürgern veranstaltet, bei welcher bekanntlich die erwählten Leichenredner als ständiges Thema die grosse Geschichte der Vorzeit behandeln. Vor Allem aber erzieht den Menschen Belohnung und Strafe; Lyc. L. 10. *δύο γάρ ἐστι τὰ παιδεύοντα τοὺς νέους, ἥ τε τῶν ἀδικούντων τιμωρία καὶ ἡ τοῖς ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖς διδομένη δωρεά.* Aber auch diese beiden theilt am wirksamsten und erfolgreichsten der Staat aus. *Εὖ γὰρ ἴστε,* sagt Aeschin. 3, 246, *ὅτι οὐχ αἱ παλαῖστραι οὐδὲ τὰ διδασκαλεῖα οὐδ' ἡ μουσικὴ μόνον παιδεύει τοὺς νεωτέρους, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰ δημόσια κηρύγματα. Κηρύττεταί τις ἐν τῷ θεάτρῳ, ὅτι στεφανοῦται ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ἀνδραγαθίας καὶ εὐνοίας ἄνθρωπος ἀσχημονῶν τῷ βίῳ καὶ βδελυρός· ὁ δέ γε νεώτερος ταῦτ' ἰδὼν διεφθάρη. Δίκην τις δέδωκε πονηρὸς καὶ πορνοβοσκός, ὥσπερ Κτησιφῶν· οἱ δέ γε ἄλλοι πεπαίδευνται·* vgl. 1, 187. *τί δ' ὄφελος παιδαγωγοὺς τρέφειν ἢ παιδοτρίβας καὶ διδασκάλους τοῖς παισὶν ἐφιστάναι, ὅταν οἱ τὴν τῶν νόμων παρακαταθήκην ἔχοντες πρὸς τὰς αἰσχύνας κατακάμπτωνται;* Besonders schlagend sagt Dem. Timocr. 215. *χρὴ μὲν οὖν*

πᾶσιν ὀργίλως ἔχειν, ὅσοι τιθέασι νόμους αἰσχροὺς καὶ πονηρούς, μάλιστα δὲ τούτους οἳ τοὺς τοιούτους τῶν νόμων διαφθείρουσι, δι᾽ ὧν ἔστιν ἢ μικρὰν ἢ μεγάλην εἶναι τὴν πόλιν. Εἰσὶ δ᾽ οὗτοι τίνες; οἵ τε τοὺς ἀδικοῦντας τιμωρούμενοι καὶ ὅσοι τοῖς ἐπιεικέσι τιμὰς διδόασιν. Εἰ γὰρ ἅπαντες προθυμηθεῖεν ποιεῖν ἀγαθόν τι τὸ κοινόν, τὰς τιμὰς καὶ τὰς δωρεὰς ὑπὲρ τούτων ζηλώσαντες, καὶ πάντες ἀποσταῖεν τοῦ κακουργεῖν ἢ κακόν τι πράττειν, τὰς βλάβας καὶ τὰς ζημίας τὰς ἐπὶ τούτοις κειμένας φοβηθέντες, ἔσθ᾽ ὅ τι κωλύει τὴν πόλιν μεγίστην εἶναι; — Was drittens die Bildung durch Unterricht betrifft, so sorgt der Staat zwar nicht für öffentliche Schulanstalten, er gewährleistet aber den herkömmlichen gymnastischen und musischen Unterricht wenigstens mittelbar, indem er, wie schon oben erwähnt, die von den Aeltern hierin verwahrlosten Kinder von der Pflicht des γηροτροφεῖν entbindet (Herm. Pr. A. §. 11, 18), sodann die Privatschulen seinem Gesetz und seiner Aufsicht unterwirft, Aeschin. 1, 9—11. Ein Hauptbildungsmittel aber sind die Dichter; Arist. Ran. 1055. τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί· vgl. Isocr. 2, 3. Gerade dafür aber, dass die edelsten Dichterwerke auf die Nation fortwährend wirken, hat der Staat am reichlichsten gesorgt. Lyc. L. 102. οὕτω γὰρ ὑπέλαβον ὑμῶν οἱ πατέρες σπουδαῖον εἶναι ποιητήν (τὸν Ὅμηρον), ὥστε νόμον ἔθεντο καθ᾽ ἑκάστην πενταετηρίδα τῶν Παναθηναίων μόνου τῶν ἄλλων ποιητῶν ῥαψῳδεῖσθαι τὰ ἔπη, ἐπίδειξιν ποιούμενοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας, ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων προῃροῦντο. Εἰκότως· οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν ἀλλ᾽ ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν· οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν. Die Lyrik aber theilt ihre Blüthen dem Volke mit durch die vom Staat an vielen Festtagen veranstaltete Aufführung von Chorgesängen mannigfacher Art; die höchste Bildungsschule aber wird das durch die politische Einrichtung der Choregie unterhaltene, durch das Θεωρικόν auch dem Aermsten zugänglich gemachte Theater. Selbst Sparta, das den andern Dichtern keine sonderliche Aufmerksamkeit schenkt, hat ein Gesetz, das am Beginn eines Feldzugs die Vorlesung des Tyrtaeus anordnet,

Lyc. L. 107. Dass endlich der ungeheuere Bildungsstoff, welchen die Beredsamkeit dem Volke zuführt, ebenfalls durch die Staatseinrichtungen in Fluss kommt und verbreitet wird, bedarf keines Wortes. — Schon aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass der Grieche mit Recht glaubt, dass er dem Staate seine sittliche Existenz verdanke, und wir sind in den Stand gesetzt, den Gehalt der Aeusserungen zu würdigen, in welchen er diese Ueberzeugung beurkundet. Xen. Mem. 3, 3, 11 braucht, wenn auch nur im Vorübergehn, den bezeichnenden Ausdruck: *ὅσα νόμῳ (τῆς πόλεως) μεμαθήκαμεν κάλλιστα ὄντα, δι᾽ ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα.* In der oben aus Cyrop. 8, 1, 22 angeführten Stelle sagt derselbe, dass die Menschen *καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νόμους* besser werden; vgl. Isocr. 2, 3. *τοὺς μὲν γὰρ ἰδιώτας ἐστὶ πολλὰ τὰ παιδεύοντα, μάλιστα μὲν τὸ μὴ τρυφᾶν κτλ., ἔπειθ᾽ οἱ νόμοι, καθ᾽ οὓς ἕκαστοι πολιτευόμενοι τυγχάνουσι.* Derselbe Isokrates preisst an mehreren Stellen die sittlich bildende Kraft der alten, gemässigten Demokratie, z. B. 7, 82 f., 16, 27. Aeschin. 1, 7 hebt die Sorgfalt der Gesetzgebung für die *σωφροσύνη* jeder Altersklasse seinem Zwecke gemäss mit besonderem Nachdruck hervor, und wie der Verfasser der Rede gegen Aristog. 1, 24 im Allgemeinen sagt: *πάντα γὰρ τὰ σεμνὰ καὶ καλὰ καὶ δι᾽ ὧν ἡ πόλις κοσμεῖται καὶ σώζεται οὗτοι (οἱ νόμοι) φυλάττουσιν· ἡ σωφροσύνη, ἡ πρὸς τοὺς γονέας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν παρὰ τῶν νέων αἰσχύνη, ἡ εὐταξία, τῇ τῶν νόμων προσθήκῃ τῶν αἰσχρῶν περίεστι, τῆς ἀναισχυντίας, τῆς θρασύτητος, τῆς ἀναιδείας,* so findet es der Verfasser des vierten pseudodemosthenischen Briefes zu Anfang ohne weiteres natürlich, dass ein Mensch, *θρασὺς μὲν τῷ βίῳ, μὴ πολίτης δὲ τὴν φύσιν, ἐν ἐργαστηρίῳ δὲ τεθραμμένος ἐκ παιδός,* gar nicht wisse, was edel oder gemein sei.

54. Aber der Staat giebt dem Menschen noch mehr. Wer im Staate lebt, hat nicht nur Theil an der *ἀγορά*, an den *νόμοις*, an der *πολιτεία*, und dadurch an der wahren Freiheit, dem einzig menschenwürdigen Dasein, welches ausserhalb des Staates nicht zu finden ist, sondern auch an den religiösen Instituten, deren es ausserhalb des Staates und seiner Gliederungen ebenfalls keine giebt. Der Staat vermittelt dem Einzelnen auch die Religion. Soll die Summe dessen be-

zeichnet werden, was der Einzelne im und vom Staate geniesst, so heisst es: *ἱερῶν, θυσιῶν, ἀγορᾶς, νόμων, πολιτείας μετέχει*, Lyc. L. 142; wer das Bürgerrecht verliert, verliert *τὴν πατρίδα καὶ τὰ ἐν ταύτῃ πάντα καὶ ὅσια καὶ ἱερά* [17]), Dem. Aristocr. 40; indem der Herold bei den Mysterien Kleokritus in der Schlacht gegen die Dreissig die feindlich den Vertriebenen gegenüberstehenden Mitbürger zur Eintracht ermahnt und ihnen die starken Bande politischer Gemeinschaft vorhält, beginnt er also: *μετεσχήκαμεν ὑμῖν καὶ ἱερῶν τῶν σεμνοτάτων καὶ θυσιῶν καὶ ἑορτῶν τῶν καλλίστων*, und nennt eben damit die Güter, deren Genuss allein innerhalb des allgemeinen Staatsverbandes ermöglicht ist. Weil aber der Staat dies Alles bietet und allein zu bieten vermag, so erhellt aufs deutlichste, warum der Grieche keiner Kirche bedarf, warum er, um in seiner Weise Frömmigkeit zu üben, blos ein guter Bürger zu sein braucht, warum von hierarchischen Bestrebungen keine Rede sein kann, warum die höchste Kultusbehörde, der *ἄρχων βασιλεύς*, ein Staatsbeamter ist, warum es endlich nicht nur gegen die Bürgerpflicht, sondern sogar gegen die Glaubenstreue verstösst, anderen als den vom Staat anerkannten Formen der Gottesverehrung sich hinzugeben.

55. Die Grösse, Mannigfaltigkeit und Unschätzbarkeit dieser Wohlthaten ist es, welche den Einzelnen verpflichtet, nichts auf Erden mehr zu lieben und höher zu halten, als den Staat und das ihm lediglich durch diesen gewordene Vaterland. Hierocles bei Stob. 39, 34 sagt: *ἀλλ' ἕτερος αὖ λόγος ἐστίν, ὃς παρακαλεῖ καὶ προτιμᾶν τὴν πατρίδα τῶν γονέων, ἅμα τοῖν δυοῖν, καὶ οὔτοι μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ γυναικὸς σὺν αὐτοῖς καὶ τέκνων καὶ φίλων, καὶ ἁπαξαπλῶς μετὰ θεοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων.* Die Pflichten der Dankbarkeit gegen das Vaterland werden in den Ausdruck zusammengefasst: *τῇ πατρίδι τὰ τροφεῖα ἀποδοῦναι*, Lys. 2, 70; Isocr. 6, 108, Lyc. Leocr. 53. Vor Allem ist hierin die Pflicht enthalten, für das Vaterland, wenn es sein muss, zu sterben, *θανόντα τροφεῖα πληροῦν χθονί*, Aesch. S. Th. 477 (458), vgl. Dem. Coron. 205, Euripid. bei Lyc. Leocr. 100; weiterer Belege bedarf es nicht. Dem Vaterlande gehört das Vermögen des Bürgers für ordentliche

und ausserordentliche Leistungen, so viele deren erforderlich sind; der ächte Bürger τὸν κλῆρον τῇ πόλει ταμιεύει, wie Isae. 6, 61 sagt, der ib. 60 von den Vermögensopfern eines vermöglichen Atheniensers beiläufig folgendes Bild giebt: τῆς τούτων οὐσίας, ὦ ἄνδρες, εἰς τὴν πόλιν πλείω ἀναλίσκεται ἢ εἰς αὐτοὺς τούτους. Καὶ Φανόστρατος μὲν τετριηράρχηκεν ἑπτάκις ἤδη, τὰς δὲ λειτουργίας ἁπάσας λελειτούργηκε καὶ τὰς πλείστας νίκας νενίκηκεν· οὑτοσὶ δὲ Χαιρέστρατος τηλικοῦτος ὢν τετριηράρχηκε, κεχορήγηκε δὲ τραγῳδοῖς, γεγυμνασιάρχηκε δὲ λαμπάδι· καὶ τὰς εἰσφορὰς εἰσενηνόχασιν ἀμφότεροι πάσας ἐν τοῖς τριακοσίοις. Καὶ τέως μὲν δύ' ὄντες, νῦν δὲ καὶ ὁ νεώτερος οὑτοσὶ χορηγεῖ μὲν τραγῳδοῖς, εἰς δὲ τοὺς τριακοσίους ἐγγέγραπται καὶ εἰσφέρει τὰς εἰσφοράς. Schon oben §. 37 haben wir aus Lys. 19, 57 ein grossartiges Beispiel von Vermögensopferung für das Vaterland angeführt, und wenn auch bei Isae. Fragm. inc. 3 zu lesen ist: ἡγοῦμαι μεγίστην εἶναι τῶν λειτουργιῶν τὸν καθ' ἡμέραν βίον κόσμιον καὶ σώφρονα παρέχειν, so gilt doch dieser Satz gewiss mehr für den armen Bürger, der seine Schuld an den Staat in anderer Weise nicht entrichten kann. Aber nicht blos das Vermögen, sondern auch den eigenen Willen hat der Bürger dem Vaterlande zu opfern, indem er den Gesetzen und den Obrigkeiten gehorcht *); Eur. Orest. 480. Men. ἑλληνικόν τοι τὸν ὁμόθεν τιμᾶν ἀεί. Tynd. καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν· vgl. Andoc. 4, 19. νομίζω δὲ ταύτην εἶναι σωτηρίαν ἅπασι πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι καὶ τοῖς νόμοις· ὅστις δὲ ὑπερορᾷ ταῦτα τὴν μεγίστην φυλακὴν ἀνῄρηκε τῆς πόλεως. Im ganzen Alterthume war der Gehorsam des Agesilaus berühmt, der seinen glorreichen Siegeslauf in Asien unterbrach, um dem Rufe des Vaterlands Folge zu leisten, Xen. h. gr. 4, 2, 2 f. Die Treue gegen die Gesetze, gegen deren muthwillige Neuerung alle Wohlgesinnten ankämpfen (Soph. Fr. 704. νόμοις ἕπεσθαι τοῖς ἐγχωρίοις καλόν), schliesst auch ein Aufrechthalten des alten Herkommens und der alten Sitte mit

---

*) Vgl. die treffliche Abhandlung C. Fr. Hermanns über Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt im griech. Alterthum, Göttingen 1849, besonders p. 14 ff.

ein. Hierocl. Stob. 39, 36. *οὐδὲν δ' ἧττον τῶν νόμων καὶ τὰ ἔθη φυλακτέον τά γε ὄντως πάτρια καὶ τάχα που πρεσβύτερα καὶ τῶν νόμων αὐτῶν, εἰ τά τε χθιζὰ ταῦτα καὶ πρωϊζὰ τὰ νῦν εἰς ἅπασαν εἰσηγμένα πόλιν οὔτε πάτρια ἡγητέον καὶ τάχ' οὐδὲ ἔθη τὸ σύνολον·* die Sitte, fährt er fort, sei ein *ἄγραφος νόμος*, gegeben vom Wohlgefallen Aller, die dieselbe üben, und den Naturgesetzen (*τοῖς φύσει δικαίοις*) enge verwandt. Unmittelbar vorher erzählt er, dass der wohlgeordnete Staat der Lokrer einen neuen Gesetzvorschlag nur in der Weise zugelassen, dass der Antragsteller ihn einbrachte mit einem Strick um den Hals, um sogleich erdrosselt zu werden, wenn er die Unentbehrlichkeit seines Antrages nicht augenscheinlich erweisen konnte; Demosthenes, welcher Timocr. 139 dasselbe erzählt, macht §. 140 den Zusatz: *καὶ γάρ τοι καινοὺς μὲν οὐ τολμῶσι τίθεσθαι, τοῖς δὲ πάλαι κειμένοις ἀκριβῶς χρῶνται· καὶ ἐν πολλοῖς δὲ πάνυ ἔτεσιν εἷς λέγεται παρ' αὐτοῖς νόμος καινὸς τεθῆναι*, dass wer einem Einäugigen sein Auge ausschlage seine beiden dafür einbüssen müsse. Und bei Thuc. 6, 18, 7 lesen wir, *τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατα τούτους οἰκεῖν, οἳ ἂν τοῖς παροῦσιν ἤθεσι καὶ νόμοις, ἢν καὶ χείρω ᾖ, ἥκιστα διαφόρως πολιτεύωσιν.* Lyc. L. 75 sagt: *ἐγκώμιον γάρ εἰσι τῆς πόλεως οἱ παλαιοὶ νόμοι καὶ τὰ ἔθη τῶν ἐξ ἀρχῆς ταύτα (τὴν πόλιν) κατασκευασάντων, οἷς ἂν προσέχητε, τὰ δίκαια ποιήσετε καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις σεμνοὶ καὶ ἄξιοι τῆς πόλεως δόξετ' εἶναι.* Denn da sich in den Gesetzen der Charakter des Staates darstellt (*οἱ νόμοι τρόποι τῆς πόλεως*), so verdienen diejenigen, welche in den Gesetzen diesen Charakter fälschen, nicht geringere Strafe, als wer die Münze des Staates fälscht, Dem. Timocr. 210—214. — Eben so sorgfältig aber als Gesetz und Herkommen ist die Ehre des Vaterlandes zu bewahren; ein schönes Zeugniss dieser Gesinnung giebt die Rede, welche Isokrates dem spartanischen König Archidamus in den Mund legt (6); besonders vgl. §. 91. *Ἐπιδαυρίοις μὲν γὰρ καὶ Κορινθίοις καὶ Φλιασίοις οὐδεὶς ἂν ἐπιπλήξειεν, εἰ μηδενὸς ἄλλου φροντίζοιεν ἢ τοῦ διαγενέσθαι καὶ περιποιῆσαι σφᾶς αὐτούς· Λακεδαιμονίους δ' οὐχ οἷόν τ' ἐστὶν ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖν τὴν σωτηρίαν, ἀλλ' ἂν μὴ προσῇ τὸ καλῶς τῷ σώζεσθαι, τὸν θάνατον ἡμῖν μετ' εὐδοξίας αἱρετέον ἐστίν. Τοῖς γὰρ*

ἀρετῆς ἀμφισβητοῦσιν ὑπὲρ οὐδενὸς οὕτω σπουδαστέον, ὡς ὑπὲρ τοῦ μηδὲν αἰσχρὸν φανῆναι πράττοντας. Selbst die eigene, etwa durch eine Grossthat gewonnene Ehre muss man dem Vaterlande geben, und es ist ein Zeichen des Verfalls, wenn den Personen zugeschrieben wird, was als That des Volkes gerühmt werden sollte; Dem. Aristocr. 198. *καὶ γάρ τοι τῶν ἔργων τῶν τότε οὐδενός — ἀπεστέρησαν ἑαυτούς* (die alten Athener), *οὐδ' ἔστιν οὐδεὶς ὅστις ἂν εἴποι τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν Θεμιστοκλέους, ἀλλ' Ἀθηναίων, οὐδὲ τὴν Μαραθῶνι μάχην Μιλτιάδου, ἀλλὰ τῆς πόλεως. Νῦν δ' ὦ ἄνδρες Ἀθ. πολλοὶ τοῦτο λέγουσιν, ὡς Κέρκυραν εἷλε Τιμόθεος καὶ τὴν μόραν κατέκοψεν Ἰφικράτης καὶ τὴν περὶ Νάξον ἐνίκα ναυμαχίαν Χαβρίας· δοκεῖτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἔργων τούτων παραχωρεῖν τῶν τιμῶν ταῖς ὑπερβολαῖς αἷς δεδώκατε ἐπ' αὐτοῖς ἑκάστῳ τούτων.* Vgl. Coron. 88. *τίς ἦν ὁ βοηθήσας τοῖς Βυζαντίοις καὶ σώσας αὐτούς; τίς ὁ κωλύσας τὸν Ἑλλήσποντον ἀλλοτριωθῆναι κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους; ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀνθηναῖοι. Τὸ δ' ὑμεῖς ὅταν λέγω, τὴν πόλιν λέγω.* In der Leptinea 69 wird der Gedanke so gewendet: *ὅτου γὰρ ἄν τις παρ' ἡμῶν ἀγαθοῦ τοῖς ἄλλοις αἴτιος γένηται, τούτου τὴν δόξαν τὸ τῆς πόλεως ὄνομα καρποῦται·* vgl. hiezu Westermann. Ja sogar den Dank des Vaterlands darf der gute Bürger nicht als ein Recht in Anspruch nehmen; was er dem Vaterlande schuldet ist immer bei weitem mehr, als was es ihm kann schuldig werden; Stob. 39, 26. *Τιμόθεος ὁ τῶν Ἀθηναίων στρατηγὸς ἀκούσας τινὸς τῶν συστρατηγούντων αὐτῷ λέγοντος· ἆρά γε, Τιμόθεε, ἡ πατρὶς ἡμῖν χάριτας ἀποδώσει; ἔφη· ἀλλ' ἡμῖν γένοιτο τὰς ἀξίας ἀποδοῦναι.* Der Bürger muss sogar bereit sein, vom Vaterlande Unrecht zu leiden, ohne dass er einen Rachegedanken in sich aufkommen lassen darf. Vgl. Stob. 39, 25. *Πυθαγόρας ἐρωτηθείς, πῶς δεῖ ἀγνωμονούσῃ τῇ πατρίδι προσφέρεσθαι, εἶπεν· ὡς μητρί.* Bekanntlich hat Platon im Kriton diese ganze Lehre, besonders von p. 50 E an, ausführlich und stets mit Zurückführung auf das Verhältniss der Kinder zu den Aeltern behandelt. Als tragischen Collisionsfall von Schuld und Berechtigung in diesem Gebiete hat die Dichtung That und Schicksal des thebanischen Polynices ausgebildet; sein Recht gegen Eteokles ist eben so unläugbar als seine Schuld dasselbe auf

Kosten des Vaterlandes durchzufechten. Amphiaraus, sein gezwungener Bundesgenosse, sagt Aesch. S. Th. 580—584 (561—564). *ἦ τοῖον ἔργον καὶ θεοῖσι προσφιλὲς καλόν τ᾽ ἀκοῦσαι καὶ λέγειν μεθυστέροις, πόλιν πατρῴαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς πορθεῖν, στράτευμ᾽ ἐπακτὸν ἐμβεβληκότα·* und nach v. 1047 (1031) ff. ist Polynices' Sache von den Göttern verworfen worden, so bald er sich hinreissen liess sein Vaterland anzugreifen. Was Antigone zu seiner Vertheidigung sagt: *παθὼν κακῶς κακοῖσιν ἀντημείβετο*, widerlegt der Herold mit den Worten: *ἀλλ᾽ εἰς ἅπαντας ἀνθ᾽ ἑνὸς τόδ᾽ ἔργον ἦν.* Eben so wenig würde der gesunde Sinn der Griechen die Sophistik des zu den Spartanern übergegangenen Alcibiades anerkannt haben, der Thuc. 6, 92, 4 sagt: *τό τε φιλόπολι οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι ἔχω, ἀλλ᾽ ἐν ᾧ ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθην. Οὐδ᾽ ἐπὶ πατρίδα οὖσαν ἔτι ἡγοῦμαι νῦν ἰέναι, πολὺ δὲ μᾶλλον τὴν οὐκ οὖσαν ἀνακτᾶσθαι. Καὶ φιλόπολις οὗτος ὀρθῶς, οὐχ ὃς ἂν τὴν ἑαυτοῦ ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίῃ, ἀλλ᾽ ὃς ἂν ἐκ παντὸς τρόπου διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν πειραθῇ αὐτὴν ἀναλαβεῖν.* Es war ihm ausser vielem Anderen einfach entgegenzuhalten, was nach Xen. h. gr. 1, 1, 28 die ungerecht abgesetzten syrakusischen Feldherrn rufen, als sie die Mannschaft ihrer Flotte zu rebellischer Beibehaltung des Commando's nöthigen will: *οὐκ ἔφασαν δεῖν στασιάζειν πρὸς τὴν ἑαυτῶν πόλιν·* auch würde man die Zulässigkeit der von Isocr. 16, 12 ff. versuchten Vergleichung von Alcibiades' Handlungsweise mit den Thaten der unter Thrasybul zurückkehrenden Verbannten stark bestritten haben. Aus der Unfähigkeit des im Rechte gekränkten oder bedrückten Theils der Bürger, vom Vaterland Unrecht zu leiden, entspringt der Bürgerkrieg, und dieser ist nach Xen. h. gr. 2, 4, 22 *ὁ πάντων αἴσχιστός τε καὶ χαλεπώτατος καὶ ἀνοσιώτατος καὶ ἔχθιστος καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις πόλεμος.* Je entsetzlicher aber der Bürgerkrieg ist, desto heiliger ist die Pflicht der Eintracht; Xenophon Mem. 4, 4, 16 sagt: *πανταχοῦ ἐν τῇ Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοὺς πολίτας ὀμνύναι ὁμονοήσειν καὶ πανταχοῦ ὀμνύουσι τὸν ὅρκον τοῦτον·* und diesem Eide liegt nach ihm die Absicht zu Grunde, ein allgemeines *πείθεσθαι τοῖς νόμοις* herbeizuführen· *τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων, αἱ πόλεις ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίγνονται· ἄνευ*

δὲ ὁμονοίας οὔτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη οὔτ' οἶκος καλῶς οἰκηθείη.

56. Nach diesem Allen ist, was man gewöhnlich Kosmopolitismus nennt, entschieden ungriechisch, und schwerlich hat sich Sokrates nach der bekannten Anekdote mundanus genannt im Gegensatze zu dem volksthümlichen Patriotismus, der des Bürgers Pflicht und Ehre war. Nur zu komischen Zwecken legt Aristoph. Plut. 1151 dem Gott Hermes den Spruch in den Mund: *πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ* *)· der Grieche darf nicht sagen, was Proxenus der Böoter dem Xenophon sagt, dass er den Cyrus *κρείττω ἑαυτῷ νομίζει τῆς πατρίδος*, Anab. 3, 1, 4. Wie dieser Kosmopolitismus beurtheilt wird, zeigt Lys. 31, 6. *ὅσοι δὲ φύσει μὲν πολῖταί εἰσι, γνώμῃ δὲ χρῶνται, ὡς πᾶσα γῆ πατρὶς αὐτοῖς ἐστιν ἐν ᾗ ἂν τὰ ἐπιτήδεια ἔχωσιν, οὗτοι δῆλοί εἰσιν ὅτι ἂν παρέντες τὸ τῆς πόλεως κοινὸν ἀγαθὸν ἐπὶ τὸ ἑαυτῶν ἴδιον κέρδος ἔλθοιεν, διὰ τὸ μὴ τὴν πόλιν, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν πατρίδα ἑαυτοῖς ἡγεῖσθαι.* Dagegen wohnt dem ächten Griechen bei aller Anhänglichkeit an den Einzelstaat, dem er angehört, ein sehr lebendiges Gefühl ein für das Nationale, das allgemein Hellenische. Die Bande der Gemeinschaft liegen in der gleichen Abstammung und Sprache, in der Gleichartigkeit der Gottesverehrung und der Sitte; bei Herod. 8, 144 erklären die Athenienser, irgendwie dem Perserkönig sich anzuschliessen hindere sie, nächst dem von den Persern an ihren Heiligthümern verübten Frevel, *τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὅμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι, ἤθεά τε ὁμότροπα.* Das Bewusstsein einer einigenden Gemeinsamkeit des Kultus drückt sich theils in der Erwähnung der *θεοὶ κοινοί* aus, vgl. Her. 9, 90. *θεούς τε κοινοὺς ἀνακαλέων προέτρεπε αὐτοὺς ῥύσασθαι ἄνδρας Ἕλληνας ἐκ δουλοσύνης καὶ ἀπαμῦναι τὸν βάρβαρον·* theils in der Verehrung des *Ζεὺς Ἑλλήνιος* oder *Πανελλήνιος*. Denn wenn auch ein Heiligthum desselben nur in Aegina nachgewiesen werden kann (Pind.

*) In Aeusserungen, wie bei Eur. Fr. 765. *ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἡ βόσκουσα γῆ·* 866. *ἅπας μὲν ἀὴρ αἰετῷ περάσιμος, ἅπασα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς* liegt ein Abfall vom griechischen Wesen.

Nem. 5, 10; Paus. 1, 44, 13; 2, 29, 6) und für die Kaiserzeit in Athen (Paus. 1, 18, 9), und uns dessen Anrufung nur bei Aristoph. Eq. 1253 begegnet, so geht doch aus der Art, wie bei Her. 9, 7, 1 die Athener dieses *Ζεὺς Πανελλήνιος* Erwähnung thun, zur Genüge hervor, dass seine Verehrung als Ausdruck des gemeinsam hellenischen Gottesbewusstseins angesehen wurde; jene sagen hinsichtlich der ihnen persischer Seits gemachten vortheilhaften Anträge: *ἡμεῖς δὲ Δία τε Ἑλλήνιον αἰδεσθέντες καὶ τὴν Ἑλλάδα δεινὸν ποιεύμενοι προδοῦναι οὐ καταινέσαμεν ἀλλὰ ἀπειπάμεθα κτλ.* Wie sehr aber jenes Bewusstsein religiöser Gemeinschaft durch die grossen Nationalfeste, die Amphiktionieen u. dgl. besonders aber durch die im Wesentlichen überall gleiche Form des Opferkultus und der Gebete, des Tempel- und Priesterwesens unterhalten werden musste, liegt am Tage. — Was endlich die Gleichheit der Gesittung und Denkart betrifft, so wird erstlich von einer auf Naturanlage beruhenden Gleichartigkeit specifisch griechischer Bildung geredet; Isocr. 15, 293. *καὶ γὰρ αὐτοὶ προέχετε καὶ διαφέρετε τῶν ἄλλων — τούτοις οἷσπερ ἡ φύσις ἡ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἄλλων ζώων καὶ τὸ γένος τὸ τῶν Ἑλλήνων τῶν βαρβάρων, τῷ καὶ πρὸς τὴν φρόνησιν καὶ πρὸς τοὺς λόγους ἄμεινον πεπαιδεῦσθαι τῶν ἄλλων.* In sittlicher Beziehung werden zwar die Verträge als Grundlagen aller Lebensgemeinschaft für Barbaren sowohl als Griechen anerkannt; Isocr. 18, 27. *τοσαύτην ἔχουσι δύναμιν* (*αἱ συνθῆκαι*), *ὥστε τὰ πλεῖστα τοῦ βίου καὶ τοῖς Ἕλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις διὰ συνθηκῶν εἶναι·* aber Gewissenhaftigkeit in Heilighaltung derselben wird nur den Griechen zugesprochen; Dem. Symmor. 39. *εἰ μὴ τοῖς Ἕλλησιν ὁμοίως αἰσχρὸν ἦν τὸ ψεύδεσθαι καὶ ἐπιορκεῖν ὥσπερ ἐκείνῳ καλόν* (*τῷ βασιλεῖ τῶν Περσῶν*), *πάλαι ἂν ἐπ' αὐτὸν ὑμεῖς ἐπορεύεσθε·* vgl. Xen. Anab. 3, 1, 22. *οὗτοι γάρ* (Ariaeus und Tissaphernes) *τοὺς θεοὺς ἐπιωρκήκασιν* (durch den bekannten schändlichen Verrath an den griechischen Feldherrn des Cyrus); *ἡμεῖς δὲ πολλὰ ὁρῶντες ἀγαθὰ στεῤῥῶς αὐτῶν ἀπειχόμεθα διὰ τοὺς τῶν θεῶν ὅρκους.*

57. Das sittliche Gemeinbewusstsein des griechischen Volkes spricht sich überhaupt in gewissen ungeschriebenen Satzungen aus, welche nicht selten als *νόμοι κοινοὶ τῆς*

Ἑλλάδος (Eurip. Fr. Antiop. 221 oder als *νόμιμα τῶν Ἑλλήνων* Eur. Suppl. 312, Thuc. 4, 97, 3) erwähnt werden. Diese stellen das Verhältniss der Griechen zu andern Griechen, zu Tyrannen und zu Barbaren wenigstens im Allgemeinen fest.

Der Grieche betrachtet den Griechen, wo er ihm auch begegnen mag, als befreundeten Volksgenossen (*Ἑλλὰς κοινὴ πατρίς*, Lyc. Leocr. 104), und hat ein Recht sich zu ihm alles Guten zu versehn. Bei Xen. Anab. 5, 5, 9 sagen die Gesandten von Sinope zu dem Heere der Griechen: *ἀξιοῦμεν δὲ Ἕλληνες ὄντες καὶ αὐτοὶ ὑφ᾽ ὑμῶν ὄντων Ἑλλήνων ἀγαθὸν μέν τι πάσχειν, κακὸν δὲ μηδέν· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὑμᾶς οὐδὲν πώποτε ὑπήρξαμεν κακῶς ποιοῦντες·* und ebenso heisst es umgekehrt vom Heere ib. 6, 2: *καλέσαντες οὖν τοὺς πρέσβεις* (*τῶν Σινωπέων*) *συνεβουλεύοντο καὶ ἠξίουν Ἕλληνας ὄντας Ἕλλησι τούτῳ πρῶτον καλῶς δέχεσθαι τῷ εὔνους τε εἶναι καὶ τὰ κάλλιστα συμβουλεύειν·* hiezu ib. 10, 6 *ἀμφοῖν γάρ* (dem Chirisophus und Xenophon) *ταὐτὰ ἐδόκει μὴ ἀναγκάζειν πόλιν Ἑλληνίδα καὶ φιλίαν ὅ,τι μὴ αὐτοὶ ἐθέλοντες διδοῖεν.* Das feindselige, treulose Verfahfahren eines Griechen wird als schweres Unrecht angesehn; ib. 7, 6, 41. *οὐ γὰρ δὴ οὗτός γε — Θρᾴξ ἐστιν, ἀλλ᾽ Ἕλλην ὢν Ἕλληνας ἀδικεῖ.* Der atheniensische Feldherr Philokles hatte im peloponnesischen Kriege die Mannschaften eines aufgebrachten korinthischen und andrischen Schiffes von Felsen herabstürzen lassen; als Philokles durch die Schlacht bei Aegospotami in die Gewalt Lysanders gekommen war, fragte ihn dieser: *ὃς τοὺς Ἀνδρίους καὶ Κορινθίους κατεκρήμνισε, τί εἴη ἄξιος παθεῖν ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν,* und liess ihn hinrichten, Xen. h. gr. 2, 1, 32. Als daher das aus Asien zurückkehrende Griechenheer im Unmuth über versagten Einlass die Stadt Byzanz bedroht, stellt ihnen Xenophon unter Anderem vor, wie sie sich durch solche Gewaltthat mit dem ganzen jetzt den Spartanern unterthänigen Griechenland, ja mit ihren eigenen Freunden und Verwandten verfeinden würden; denn, sagt er, diese sämmtlich sind in den Städten, die gegen uns zu Felde ziehen würden, *καὶ δικαίως, εἰ βάρβαρον μὲν πόλιν οὐδεμίαν ἠθελήσαμεν κατασχεῖν, καὶ ταῦτα κρατοῦντες, Ἑλληνίδα δὲ εἰς ἣν πρώτην ἤλθομεν πόλιν, ταύτην ἐξαλαπάξομεν. Ἐγὼ*

μὲν τοίνυν εὔχομαι πρὶν ταῦτα ἐπιδεῖν ὑφ' ὑμῶν γενόμενα μυρίας ἐμέ γε κατὰ γῆς ὀργυιὰς γενέσθαι. Die Achtung vor der griechischen Nationalität auch im Feinde hat sich besonders zu völkerrechtlichen Satzungen für den Krieg entwickelt. Nicht zu gedenken des für alle Völker heiligen Gesandtschaftsrechts (Hauptstellen: Herod. 7, 134—137, Thuc. 2, 67, bei Dem. Epist. Phil. 4, vgl. Herm. St. A. §. 10, 10) gehören hieher vor Allem einige Bestimmungen des Bundeseides der delphischen Amphiktyonen bei Aesch. 2, 115. ἔνορκον ἦν τοῖς ἀρχαίοις μηδεμίαν πόλιν τῶν Ἀμφικτυονίδων ἀνάστατον ποιήσειν μηδ' ὑδάτων ναματιαίων εἴρξειν μήτ' ἐν πολέμῳ μήτ' ἐν εἰρήνῃ· vgl. Herm. St. A. §. 13, 9. Dem Spartaner Agis, der nach Olympia kommt, um dem Zeus zu opfern, wehren die Eleer προσεύχεσθαι νίκην πολέμου, λέγοντες ὡς καὶ τὸ ἀρχαῖον εἴη οὕτω νόμιμον, μὴ χρηστηριάζεσθαι τοὺς Ἕλληνας ἐφ' Ἑλλήνων πολέμῳ, Xen. h. gr. 3, 2, 22. Durchmarsch durch griechisches Land ohne Bewilligung der Betheiligten war gegen das Völkerrecht und begründete den Verdacht gewaltthätiger Absichten, Thuc. 4, 78, 3. Im Kriegsfall nimmt dieses Recht die Heiligthümer des feindlichen Volkes in Schutz, Thuc. 4, 97, 2; nach der Schlacht bei Delium sagt ein Böotischer Herold den Athenern, ὅτι οὐ δικαίως δράσειαν παραβαίνοντες τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων· πᾶσι γὰρ εἶναι καθεστηκός, ἰόντας ἐπὶ τὴν ἀλλήλων, ἱερῶν τῶν ἐνόντων ἀπέχεσθαι· Ἀθηναίους δὲ Δήλιον τειχίσαντας ἐνοικεῖν κτλ. Die Gefallenen müssen vom Sieger zur Bestattung herausgegeben werden; vgl. oben §. 38 und die Verhandlungen bei Thuc. 4, 97—101. Die Gefangenen sind zwar von Rechtswegen Eigenthum der Sieger; Xen. Cyrop. 7, 5, 73. νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀΐδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἁλῷ, τῶν ἑλόντων εἶναι καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα. Sie werden auch wohl als Sclaven verkauft, Herm. Pr. A. §. 12, 24 und Xen. h. gr. 7, 4, 26, aber nicht an Barbaren, Herm. l. c. Häufig werden sie vom Staate selbst in Verwahrung genommen, um sie dem Austausche oder der Auslösung vorzubehalten, Herm. l. c.; das erste Beispiel von Auswechslung findet sich Thuc. 2, 103. Als Strafe des Hochverraths ist es zu betrachten, wenn gefangene φυγάδες des siegenden Volkes, als welche gegen das Vaterland die Waffen geführt

haben, hingerichtet werden, wie bei Xen. h. gr. I. c. Auch die Siegeszeichen unterliegen völkerrechtlicher Satzung; dergleichen können nur errichtet werden, wenn der Sieger durch den Sieg sich an Ort und Stelle behaupten kann; nach Thuc. 8, 24, 1 zerstören die Milesier ein in ihrem Lande von den Atheniensern errichtetes **τρόπαιον ὡς οὐ μετὰ κράτους τῆς γῆς σταθέν.** Und die Lacedämonier verklagen Theben bei den Amphiktyonen wegen Errichtung eines ehernen, also dauernden Siegeszeichens; nam aeternum inimicitiarum monumentum Grajos de Grajis statuere non oportet, Cic. Invent. 2, 23, 69. 70; vgl. Herm. St. A. §. 13, 10 *).

58. Dass überhaupt das Recht, **τὸ δίκαιον**, oberstes Princip aller griechischer Politik sein müsse, wird dem Grundsatze nach vielfach anerkannt; vgl. besonders Isocr. 6, 35, 14, 39. Was dieser und Andere sagen, lesen wir in bündiger Fassung bei Pseudod. Prooem. 22. **οἶμαι πάντας ἂν ὑμᾶς ὦ ἄ. Ἀθ. ὁμολογῆσαι ὅτι δεῖ τὴν πόλιν ἡμῶν, ὅταν μὲν περὶ τῶν ἰδίων τινὸς τῶν αὑτῆς βουλεύηται, ἴσην πρόνοιαν ἔχειν τοῦ συμφέροντος ὅσην περ τοῦ δικαίου, ὅταν δ᾽ ὑπὲρ τῶν συμμαχικῶν ἢ τῶν κοινῶν — μηδενὸς οὕτως ὡς τοῦ δικαίου φροντίζειν. Ἐν μὲν γὰρ ἐκείνοις τὸ λυσιτελὲς ἐξαρκεῖ, ἐν δὲ τοιούτοις καὶ τὸ καλὸν προσεῖναι δεῖ.** Allein ein Recht ist auch das Recht der Stärkeren. Dies machen die Athenienser gegen die Melier geltend, als diese im Vertrauen auf göttliche Hülfe, weil sie, wie sie sagen, als **ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους** stehn, die geforderte Unterwerfung verweigern, Thuc. 5, 104 ff. Die Athenienser sagen: **τῆς μὲν τοίνυν πρὸς τὸ θεῖον εὐμενείας οὐδ᾽ ἡμεῖς οἰόμεθα λελείψεσθαι. Οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ᾽ ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν. Ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν. Καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον, οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ**

---

*) Dass jedoch in den internationalen Beziehungen der geschichtlichen Zeit die Idee gänzlicher Rechtlosigkeit des nicht verbündeten Ausländers (Hom. Th. V, 54) mit voller Strenge fortwirkt, hat Hermann in den St. A. §. 9 zur Genüge gezeigt.

παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς ἀεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους, ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους, δρῶντας ἂν αὐτό. Dasselbe lesen wir 1, 76, 2: wir haben, sagen die Athenienser, nichts Ungewöhnliches und der menschlichen Sitte Widersprechendes gethan, wenn wir die uns gegebene Herrschaft annahmen und sie nicht aufgeben, οὐδ᾽ αὖ πρῶτοι τοῦ τοιούτου ὑπάρξαντες, ἀλλ᾽ ἀεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι, ἄξιοί τε ἅμα νομίζοντες εἶναι καὶ ὑμῖν δοκοῦντες, μέχρι οὗ, τὰ ξυμφέροντα λογιζόμενοι, τῷ δικαίῳ λόγῳ νῦν χρῆσθε, ὃν οὐδείς πω, παρατυχὸν ἰσχύϊ τι κτήσασθαι, προθεὶς τοῦ μὴ πλέον ἔχειν ἀπετράπετο. Hiezu Dem. Rhod. lib. 28, 29, besonders die Worte: τῶν μὲν γὰρ ἰδίων δικαίων τῶν ἐν ταῖς πολιτείαις οἱ νόμοι κοινὴν τὴν μετουσίαν ἔδοσαν καὶ τοῖς ἀσθενέσι καὶ τοῖς ἰσχυροῖς· τῶν δ᾽ Ἑλληνικῶν δικαίων οἱ κρατοῦντες ὁρισταὶ τοῖς ἥττοσι γίγνονται. Und hiemit stimmt Isocr. 12, 117. δυοῖν γὰρ πραγμάτοιν προτεινομένοιν μὴ σπουδαίοιν κρεῖττω τὴν αἵρεσιν εἶναι τοῦ δεινὰ ποιεῖν ἑτέρους ἢ πάσχειν αὐτοὺς καὶ τοῦ μὴ δικαίως τῶν ἄλλων ἄρχειν μᾶλλον ἢ φεύγοντας τὴν αἰτίαν ταύτην ἀδίκως τοῖς Λακεδαιμονίοις δουλεύειν. Ἅπερ ἅπαντες μὲν ἂν οἱ νοῦν ἔχοντες ἕλοιντο καὶ βουληθεῖεν, ὀλίγοι δ᾽ ἄν τινες τῶν προσποιουμένων εἶναι σοφῶν ἐρωτηθέντες οὐκ ἂν φήσειαν. Als ein schreiendes Beispiel, wie dieser Satz vom Rechte des Stärkeren schnöde gemissbraucht werden könne, wird zwar oft die Wegnahme der Kadmea durch die Lacedämonier erwähnt, z. B. Xen. h. gr. 6, 3, 7—9; aber nach 5, 2, 32 hat selbst Agesilaus erklärt: ὅτι εἰ μὲν βλαβερὰ τῇ Λακεδαίμονι πεπραχὼς εἴη ὁ Φοιβίδας, δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι· εἰ δὲ ἀγαθά, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν. Auch dem Sphodrias ist der eben so vermessene als thörichte Einfall ins attische Gebiet am Ende verziehen worden, Xen. h. gr. 5, 4, 20—33. Ueberhaupt findet sich bei Thuc. 5, 105, 4 folgende Aeusserung über den Charakter der lacedämonischen Politik: Λακεδαιμόνιοι γὰρ πρὸς σφᾶς μὲν αὐτοὺς καὶ τὰ ἐπιχώρια νόμιμα πλεῖστα ἀρετῇ χρῶνται· πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους πολλὰ ἄν τις ἔχων εἰπεῖν, ὡς προσφέρονται, ξυνελὼν μάλιστα ἂν δηλώσειεν, ὅτι ἐπιφανέστατα ὧν ἴσμεν τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουσι, τὰ δὲ συμφέροντα δίκαια.

Hieraus sehen wir, dass in unbedingter Anwendung jenes Rechts des Stärkeren, indem die Lehre von seiner Geltung auch die selbstsüchtigsten Bestrebungen entschuldigt, jener oberste Grundsatz allgemein griechischer Politik, dass sie auf Gerechtigkeit gegründet sein solle, in der Praxis verloren geht.

59. Wie der Missbrauch dieser Lehre vom Recht des Stärkeren in Griechenland zu tyrannisirenden Staaten, so führt er im einzelnen Staate zum Tyrannenthum, dessen Wesen darin besteht, dass ein Einzelner, auf die physische Stärke eines an sein Interesse gebundenen Söldnerheeres gestützt, sich selbst und seinen Willen an die Stelle der Gesetze und verfassungsmässigen Gewalten setzt; vgl. Herm. St. A. §. 63 und besonders Eur. Suppl. 430. *οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει, ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος αὐτὸς παρ' αὑτῷ· καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.* Die mit dem Wesen der Tyrannis nicht nothwendig verbundenen Grausamkeiten entspringen aus dem Bestreben, theils durch Anhäufung von Geldmitteln, theils durch Beseitigung der Gegner die eigene Person sicher zu stellen. Denn der Tyrann weiss, dass er nach griechischer Satzung vogelfrei ist und alle Griechen zu natürlichen Feinden hat. Man lese die Erörterung bei Xen. h. gr. 7, 3, 7 ff., insbesondere §. 7 extr.; *ᾔδειν γάρ*, sagt ein Mörder des sicyonischen Tyrannen Euphron in seiner Vertheidigung zu Theben, wo der Mord vollbracht worden war, *ὅτι καὶ ὑμεῖς τοὺς περὶ Ἀρχίαν καὶ Ὑπάτην, οὓς ἐλάβετε Εὔφρονι ὅμοια πεποιηκότας, οὐ ψῆφον ἀνεμείνατε, ἀλλὰ ὁπότε πρῶτον ἐδυνάσθητε ἐτιμωρήσασθε, νομίζοντες τῶν τε περιφανῶς ἀνοσίων καὶ τῶν φανερῶς προδοτῶν καὶ τυραννεῖν ἐπιχειρούντων ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων* (natürlich sind vornehmlich die Griechen gemeint) *θάνατον κατεγνῶσθαι·* ferner §. 10. *νῦν δὲ ὅτε πάλιν ἦλθεν ἄλλα πρὸς τοῖς πρόσθεν κακὰ ποιήσων, οὐ δικαίως φησί τις αὐτὸν τεθνάναι; ποῦ ἔχων Ἕλλησι σπονδὰς ἀποδεῖξαι ἢ προδόταις ἢ παλιναυτομόλοις ἢ τυράννοις;* Von den Mördern des Tyrannen Jason heisst es ib. 6, 4, 32. *ὅποι δὲ ἀφίκοιντο τῶν Ἑλληνίδων πόλεων, ἐν ταῖς πλείσταις ἐτιμῶντο.* Eine Hauptstelle ist Xen. Hier. 4, 5. *τοῖς δὲ τυράννοις καὶ τοῦτο ἔμπαλιν ἀνέστραπται* (die Gewährleistung persönlicher Sicherheit).

Ἀντὶ γὰρ τοῦ τιμωρεῖν αὐτοῖς, αἱ πόλεις μεγάλως τιμῶσι τὸν ἀποκτείναντα τὸν τύραννον· καὶ ἀντί γε τοῦ εἴργειν ἐκ τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοὺς ἰδιωτῶν φονέας, ἀντὶ τούτου καὶ εἰκόνας ἐν τοῖς ἱεροῖς ἱστᾶσιν αἱ πόλεις τῶν τοῦτο ποιησάντων.

Wie gegen die Tyrannen sind die Griechen insgesammt auch natürliche Verbündete gegen die Barbaren. Nach Plat. Politicus p. 262 D theilen die Meisten die ganze Menschheit ein in Griechen und Barbaren. Der Unterschied beruht erstlich in der Bildung, mehr jedoch der idealen und rednerischen (§. 56), als der technischen und utilitarischen. Denn wenn auch Isocr. 9, 47 unter den Kennzeichen einer πόλις ἐκβεβαρβαρωμένη mit anführt, dass sie sich nicht auf Künste versteht, kein Handelsplatz ist und keinen Hafen besitzt, so ist er doch weit entfernt, allen Barbaren Erfindungsgeist und Kunstfertigkeit abzusprechen; im Gegentheil sagt er 12, 208. τούτων Λακεδαιμόνιοι πλέον ἀπέχουσι τῶν βαρβάρων· οἱ μὲν γὰρ ἂν φανεῖεν πολλῶν εὑρημάτων καὶ μαθηταὶ καὶ διδάσκαλοι γεγονότες, οὗτοι δὲ τοσοῦτον ἀπολελειμμένοι τῆς κοινῆς παιδείας καὶ φιλοσοφίας εἰσίν, ὥστ᾽ οὐδὲ γράμματα μανθάνουσιν (vgl. Herm. Pr. A. §. 35, 1). Zweitens und weit mehr noch in der Gesittung. Eur. Med. 533. πρῶτον μέν, sagt Jason zu Medea, Ἑλλάδ᾽ ἀντὶ βαρβάρου χθονὸς γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν. Androm. 173. τοιοῦτο πᾶν τὸ βάρβαρον γένος· πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται κόρη τ᾽ ἀδελφῷ, διὰ φόνου δ᾽ οἱ φίλτατοι χωροῦσι· καὶ τῶνδ᾽ οὐδὲν ἐξείργει νόμος. Als ein hervorstechender Charakterzug der Barbaren wird die Grausamkeit genannt; nach Eur. Med. 1328 wäre keine griechische Mutter der That Medea's fähig gewesen; vgl. die Erzählungen bei Herod. 9, 108—113, ib. 116, und was Plut. Artax. 14—19 von der Grässlichkeit persischer Strafen berichtet, ferner das entsetzliche Wüthen der Thracier in Mykalessus, Thuc. 7, 29, freilich unter Anführung des Atheniensers Diitrephes, der wahrscheinlich ihrer Wuth nicht steuern konnte; τὸ γὰρ γένος τὸ τῶν Θρᾳκῶν ὁμοῖα τοῖς μάλιστα τοῦ βαρβαρικοῦ, ἐν ᾧ ἂν θαρσήσῃ, φονικώτατόν ἐστιν. Hieher gehört auch das ganze Eunuchenwesen, sofern es nicht blos der Rache dient (Cyrop. 5, 2, 28), sondern auch für ein Mittel gilt, treue und

dem Herrn allein anhängliche Diener zu gewinnen, ib. 7, 5, 59—65. Vom Hange der Barbaren zu Treulosigkeit und Meineid war schon oben §. 56 die Rede; hiezu Eur. Hecab. 1225. *τάχ᾽ οὖν παρ᾽ ὑμῖν ῥάδιον ξενοκτονεῖν· ἡμῖν δέ γ᾽ αἰσχρὸν τοῖσιν Ἕλλησιν τόδε.* Man vergleiche auch, was Pseudodem. Steph. 1, 30 sagt: *ἔστι δὲ βάρβαρος οὗτος τῷ μισεῖν οὓς αὐτῷ προσῆκε τιμᾶν·* barbarisch ist somit die Umkehrung natürlicher Verhältnisse. Bekannt ist endlich die Weichlichkeit und Ueppigkeit der Barbaren, überhaupt ihre Ueberschätzung des Materiellen, von welchem Allen Herodot Beispiele erzählt, z. B. 9, 82. — Der Hauptunterschied aber zwischen dem Griechen- und Barbarenthum besteht in der Freiheitsliebe der einen und dem Knechtssinne der andern. So sagt Polydamas bei Xen. h. gr. 6, 1, 12. *οἶδα γὰρ πάντας τοὺς ἐκεῖ ἀνθρώπους πλὴν ἑνὸς* (i. e. *τοῦ βασιλέως*) *μᾶλλον δουλείαν ἢ ἀλκὴν μεμελετηκότας,* und besonders charakteristisch der jüngere Cyrus Anab. 1, 7, 3. *ὅπως οὖν ἔσεσθε ἄνδρες ἄξιοι τῆς ἐλευθερίας ἧς κέκτησθε καὶ ὑπὲρ ἧς ὑμᾶς ἐγὼ εὐδαιμονίζω. Εὖ γὰρ ἴστε ὅτι τὴν ἐλευθερίαν ἑλοίμην ἂν ἀντὶ ὧν ἔχω πάντων καὶ ἄλλων πολλαπλασίων·* vgl. Herm. St. A. §. 6, 1 und Eur. Orest. 1115, wo Pylades sagt: *οὐδὲν τὸ δοῦλον*, d. i. *βάρβαρον*, *πρὸς τὸ μὴ δοῦλον* d. i. *Ἑλληνικὸν γένος·* sodann Heracl. 423, wo der atheniensische Fürst Demophon äussert: *οὐ γὰρ τυραννίδ᾽ ὥστε βαρβάρων ἔχω· ἀλλ᾽ ἢν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι.* Kraft dieser Unterschiede und besonders nachdem der Barbar sich vermessen hat, auch dem griechischen Mutterlande sein Joch auflegen und die griechische Nationalität vernichten zu wollen, sind Griechen und Barbaren natürliche Feinde und das richtige Verhältniss zwischen beiden ist beständiger Krieg. Eur. Hecab. 1177. *οὔποτ᾽ ἂν φίλον τὸ βάρβαρον γένοιτ᾽ ἂν Ἕλλησιν γένος οὐδ᾽ ἂν δύναιτο·* Isocr. 12, 163. *τῶν πολέμων ὑπελάμβανον (οἱ πάλαι τὴν πόλιν οἰκοῦντες) ἀναγκαιότατον μὲν εἶναι καὶ δικαιότατον τὸν μετὰ πάντων ἀνθρώπων πρὸς τὴν ἀγριότητα τὴν τῶν θηρίων γιγνόμενον, δεύτερον δὲ τὸν μετὰ τῶν Ἑλλήνων πρὸς τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας καὶ πάντα τὸν χρόνον ἐπιβουλεύοντας ἡμῖν.* Hieraus begreift sich, nicht nur welche Schmach es ist, dass der Perserkönig in Folge der traurigen Zerwürfnisse im vierten Jahrhundert wieder so viel

Einfluss auf Griechenland hat gewinnen, ja den antalcidischen Frieden diktiren können; Eur. Iph. A. 1400. *βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, μῆτερ, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι·* Fr. Teleph. 716. *Ἕλληνες ὄντες βαρβάροις δουλεύσομεν;* Es begreift sich auch, wie Dem. Symmor. 36. 37 folgendes sagen darf: *ἀλλὰ μηδ' ἀδικῶμεν αὐτόν (τὸν βασιλέα), ἡμῶν ἕνεκα καὶ τῆς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ταραχῆς καὶ ἀπιστίας, ἐπεὶ εἴ γ' ὁμοθυμαδὸν ἦν μετὰ πάντων ἐπιθέσθαι μόνῳ, οὐδ' ἀδικεῖν ἡμᾶς ἐκεῖνον ἀδίκημ' ἂν ἔθηκα.* Hiemit wird der Repräsentant alles Barbarenthums, der Perserkönig, für einen Feind erklärt, mit welchem Griechenland in offenem Kriege lebt und gegen welchen daher Alles erlaubt ist; vgl. Xen. Ages. 1, 17. *στρατηγικὸν οὖν καὶ τοῦτο ἐδόκει διαπράξασθαι, ὅτι, ἐπεὶ πόλεμος προεῤῥήθη καὶ τὸ ἐξαπατᾶν ὅσιόν τε καὶ δίκαιον ἐξ ἐκείνου ἐγένετο, παῖδα ἀπέδειξε τὸν Τισσαφέρνην τῇ ἀπάτῃ·* vgl. die weitere Ausführung Cyrop. 1, 6, 27. 28. — Trotz dieser Erbfeindschaft zwischen Griechen und Barbaren finden sich gleichwohl im Verlauf der Geschichte Beispiele genug vom Anschluss griechischer Staaten an die Politik des Barbarenthums; sie sind wohl alle zu erklären, wie Pausanias 10, 22, 5 eines derselben erklärt, nicht aus innerlichem Abfall von griechischem Wesen, sondern aus dem Selbsterhaltungstrieb der menschlichen Natur, der mächtiger als das patriotische Gemeingefühl wirkt; *κατὰ ταύτην τὴν ὁδόν* (es ist der Seitenpass bei den Thermopylen gemeint) *ἐπηγγέλλοντο ἄξειν Βρέννον οἱ Ἡρακλεῶται καὶ οἱ Αἰνιᾶνες, οὐ κακονοίᾳ τῇ ἐς τὸ Ἑλληνικόν, τοὺς δὲ Κελτοὺς ἐκ τῆς χώρας σφίσιν ἀπελθεῖν μηδὲ ἐγκαθημένους φθείρειν περὶ πολλοῦ ποιούμενοι. Καί μοι φαίνεται Πίνδαρος* (Nem. 1, 82) *ἀληθῆ καὶ ἐν τῷδε εἰπεῖν, ὃς πάντα τινὰ ὑπὸ κακῶν οἰκείων ἔφη πιέζεσθαι, ἐπὶ δὲ ἀλλοτρίοις κήδεσιν ἀπήμαντον εἶναι.*

60. Dieses sind im Allgemeinen wenigstens die Entwicklungen und Bethätigungen der *σωφροσύνη* oder *δικαιοσύνη* im Leben des Einzelnen und der Staaten. Nach solchen Gesetzen, in solchem Geiste leben heisst *εἰς κάλλος ζῆν*, *ὁ εἰς κάλλος βίος*, Xen. Cyr. 8, 1, 33; Ages. 9, 1; die Eigenschaft des Menschen die ihm zugeschrieben wird, wenn er also lebt, ist die *καλοκαγαθία·* denn nach Xen. Symp. 3, 4

ist diese *καλοκαγαθία* die *ἀναμφιλογωτάτη δικαιοσύνη*. Ein Gesammtbild von ihr entwirft Isocr. 12, 30—32 in folgenden Worten: *τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους; — πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην προσπίπτουσι, καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος· ἔπειτα τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι, καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥᾳδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατὸν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας· ἔτι δὲ τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἡττωμένους, ἀλλ' ἀνδρωδῶς ἐν αὐταῖς διακειμένους καὶ τῆς φύσεως ἀξίως, ἧς μετέχοντες τυγχάνομεν· τέταρτον, ὅπερ μέγιστον, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν μηδ' ἐξισταμένους αὑτῶν μηδ' ὑπερηφάνους γιγνομένους ἀλλ' ἐμμένοντας τῇ τάξει τῶν εὖ φρονούντων, καὶ μὴ μᾶλλον χαίροντας τοῖς διὰ τύχην ὑπάρξασιν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς διὰ τὴν αὑτῶν φύσιν καὶ φρόνησιν ἐξ ἀρχῆς γιγνομένοις.* Wer erkennt in dieser Darlegung nicht die vier sogenannten Cardinaltugenden, die *σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη,* welche die Grundlage der Moralphilosophie geworden sind? Denn Isokrates fährt fort: *τοὺς δὲ μὴ μόνον πρὸς ἓν τούτων ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντα ταῦτα τὴν ἕξιν τῆς ψυχῆς εὐάρμοστον ἔχοντας, τούτους φημὶ καὶ φρονίμους εἶναι καὶ τελείους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς.*

61. Weil aber der wahre Gehalt des Handelns in den Beweggründen liegt, so würden wir mit dem Bisherigen das Wesen der griechischen Sittlichkeit doch nur oberflächlich fassen, wenn wir nicht auch diesen, wie sie dem Griechen zum Bewusstsein kommen, nachzuforschen trachteten. Denn wenn wir auch die sittlich zu fordernde Grundstimmung des Menschen, die *σωφροσύνη*, aus der Natur der Stellung des Menschen zur Gottheit bereits abgeleitet und somit das Grundmotiv alles sittlichen Handelns schon aufgestellt haben, so spricht sich doch erstlich diese *σωφροσύνη* als Bestimmungsgrund des Thuns und Lassens innerhalb des Menschen in verschiedenen Formen aus, und es handelt sich zweitens auch um Erkenntniss derjenigen Motive, welche das Handeln des Menschen g e w ö h n l i c h bestimmen, nicht blos derjenigen,

welche es bestimmen sollen. Als solche allgemein menschliche Motive nennt Thuc. 1, 76, 2. *τιμή, δέος, ὠφελία*, und Isocr. sagt 15, 217. *ἐγὼ μὲν οὖν ἡδονῆς ἢ κέρδους ἢ τιμῆς ἕνεκά φημι πάντας πάντα πράττειν.* In Bezug auf das Motiv der Ehre findet sich eine Hauptstelle bei Xen. Hier. 7, 3. Simonides sagt hier: *καὶ γάρ μοι δοκεῖ, ὦ Ἱέρων, τούτῳ διαφέρειν ἀνὴρ τῶν ἄλλων ζώων τῷ τιμῆς ὀρέγεσθαι —· οἷς δ' ἂν ἐμφυῇ τιμῆς τε καὶ ἐπαίνου ἔρως, οὗτοί εἰσιν ἤδη οἱ πλεῖστον μὲν τῶν βοσκημάτων διαφέροντες, ἄνδρες δὲ καὶ οὐκέτι ἄνθρωποι μόνον νομιζόμενοι. Ὥστε ἐμοὶ μὲν εἰκότως δοκεῖτε ταῦτα πάντα ὑπομένειν, ἃ φέρετε ἐν τυραννίδι, ἐπείπερ τιμᾶσθε διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Καὶ γὰρ οὐδεμία ἀνθρωπίνη ἡδονὴ τοῦ θείου ἐγγυτέρω δοκεῖ εἶναι ἢ ἡ περὶ τὰς τιμὰς εὐφροσύνη.* Vgl. Xen. Agesil. 10, 4. *δικαίως δ' ἂν ἐκεῖνός γε μακαρίζοιτο, ὃς εὐθὺς μὲν ἐκ παιδὸς ἐρασθεὶς τοῦ εὐκλεὴς γενέσθαι ἔτυχε τούτου μάλιστα τῶν καθ' ἑαυτόν, φιλοτιμότατος δὲ πεφυκὼς ἀήττητος διετέλεσεν, ἐπεὶ βασιλεὺς ἐγένετο;* Cyrop. 1, 5, 12. *κάλλιστον πάντων καὶ πολιτικώτατον κτῆμα εἰς τὰς ψυχὰς συγκεκόμισθε· ἐπαινούμενοι γὰρ μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις ἅπασι χαίρετε*, wie denn überhaupt in der Cyropädie das Motiv der Ehre sowohl in Cyrus selbst aufs mächtigste wirkt, als auch von ihm bei seinem Wirken auf Andere als der kräftigste Hebel in Bewegung gesetzt wird. Hiezu Mem. 3, 3, 13. *ἀλλὰ μὴν οὔτε εὐφωνίᾳ τοσοῦτον διαφέρουσιν Ἀθηναῖοι τῶν ἄλλων, οὔτε σωμάτων μεγέθει καὶ ῥώμῃ, ὅσον φιλοτιμίᾳ, ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα·* H. gr. 4, 1, 37. *ἐγὼ τοίνυν*, sagt Pharnabazus zu Agesilaus, *ἐὰν βασιλεὺς ἄλλον μὲν στρατηγὸν πέμπῃ, ἐμὲ δὲ ὑπήκοον ἐκείνου τάττῃ, βουλήσομαι ὑμῖν καὶ φίλος καὶ σύμμαχος εἶναι· ἐὰν μέντοι μοι τὴν ἀρχὴν προστάττῃ, τοιοῦτόν τι, ὡς ἔοικε, φιλοτιμία ἐστίν, εὖ χρὴ εἰδέναι, ὅτι πολεμήσω ὑμῖν ὡς ἂν δύνωμαι ἄριστα.* Vgl. ferner Isocr. 5, 134. *ἐνθυμοῦ δ' ὅτι τὸ μὲν σῶμα θνητὸν ἅπαντες ἔχομεν, κατὰ δὲ τὴν εὐλογίαν καὶ τοὺς ἐπαίνους καὶ τὴν φήμην καὶ τὴν μνήμην τὴν τῷ χρόνῳ συμπαρακολουθοῦσαν ἀθανασίας μεταλαμβάνομεν, ἧς ἄξιον ὀρεγομένους καθ' ὅσον οἷοί τ' ἐσμὲν ὁτιοῦν πάσχειν·* Lyc. Leocr. 46. *ἔπαινος, ὃς μόνος ἆθλον τῶν κινδύνων τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἐστίν*, und noch viele andere solche Stellen, deren

Anführung überflüssig ist. Doch fehlt es auch an Aeusserungen nicht, welche eine tiefere, d. i. sittliche Auffassung der Ehre beurkunden; Isocr. 3, 43: während die *ἀνδρία* und *δεινότης* Vorzüge sind, welche auch dem schlechten Manne eigen sein können, sind die *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κἀγαθῶν. Κάλλιστον οὖν ὑπέλαβον*, sagt er, *εἴ τις δύναιτο ταύταις ταῖς ἀρεταῖς προέχειν τῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν μέρος τοῖς πονηροῖς μέτεστιν, ἀλλὰ γνησιώταται καὶ βεβαιόταται καὶ μεγίστων ἐπαίνων ἄξιαι τυγχάνουσιν οὖσαι*· hier wird nicht der Ruhm überhaupt, sondern der auf sittliche Vorzüge sich gründende Ruhm als würdiges Motiv des strebenden Menschen betrachtet. Von diesem Unterschied des gemeinen und des höheren, sittlichen Ehrgeizes hat Isokrates eine bestimmte Einsicht; 12, 261. *ἐπῄνεκας γὰρ τὰς πόλεις ἀμφοτέρας καλῶς καὶ προσηκόντως, τὴν μὲν κατὰ τὴν δόξαν τὴν τῶν πολλῶν, ἧς οὐδεὶς τῶν ὀνομαστῶν ἀνδρῶν καταπεφρόνηκεν, ἀλλ' ἐπιθυμοῦντες τυχεῖν αὐτῆς οὐκ ἔστιν ὅντινα κίνδυνον οὐχ ὑπομένουσι, τὴν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν τῶν πειρωμένων στοχάζεσθαι τῆς ἀληθείας, παρ' οἷς εὐδοκιμεῖν ἄν τινες ἕλοιντο μᾶλλον ἢ παρὰ τοῖς ἄλλοις διπλασίοις γενομένοις ἢ νῦν εἰσιν.* In höherem Sinne sagt auch Lycurg von den Kämpfern bei Marathon adv. Leocr. 104, dass sie *οὐκ ἐπὶ τῇ δόξῃ μέγα ἐφρόνουν ἀλλ' ἐπὶ τῷ ταύτης ἄξια πράττειν.* Jene *φιλοτιμία* niedriger Art wird von Eur. Iph. A. 523 ein *δεινὸν κακόν* genannt.

62. Auch das zweite Hauptmotiv des sittlichen Handelns, die Furcht, unterliegt einer doppelten Auffassung. Pseudodem. Aristog. 1, 93. *τῶν μὲν ἄλλων ἀνθρώπων ἄν τις ἴδοι τοὺς μὲν βελτίστους καὶ μετριωτάτους αὐτῇ τῇ φύσει πάντα ποιοῦντας ἑκόντας ἃ δεῖ, τοὺς δὲ χείρους μὲν τούτων, ἔξω δὲ τοῦ πονηροὺς ἄγαν κληθῆναι, τῷ φόβῳ τῷ πρὸς ὑμᾶς καὶ τῷ τοῖς αἰσχροῖς καὶ λόγοις καὶ ὀνείδεσιν ἀλγεῖν εὐλαβουμένους ἐξαμαρτάνειν· τοὺς δὲ πονηροτάτους καὶ ἐξαγίστους ὀνομαζομένους τὰς συμφορὰς σωφρονίζειν λέγουσιν.* Hiezu Dem. Cherson. 51. *ἐστὶν ἐλευθέρῳ μὲν ἀνθρώπῳ μεγίστη ἀνάγκη ἡ ὑπὲρ τῶν γιγνομένων αἰσχύνη καὶ μείζω ταύτης οὐκ οἶδ' ἥντιν' ἂν εἴποιμεν· δούλῳ δὲ πληγαὶ καὶ ὁ τοῦ σώματος αἰκισμός, ἃ μήτε*

γένοιτ' οὔτε λέγειν ἄξιον. Offenbar wird in diesen Stellen die knechtische Furcht vor den Folgen des Bösen, der Strafe, von der sittlichen Scheu vor dem Schlechten selbst unterschieden. An vielen andern tritt dieser Unterschied freilich nicht hervor, sondern die Furcht überhaupt wird als das Motiv betrachtet, das sich besonders in der Zurückhaltung des Menschen vom Bösen wirksam erweist. So macht schon Hesiod. Opp. 214. durch Darstellung der üblen Folgen der *ὕβρις* die Furcht vor denselben zum Bestimmungsgrund sich ihrer, der *ὕβρις*, zu enthalten: *ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ* (dem Niedrigen), *οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς* (der Vornehme, Edle) *ῥηϊδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς* (sondern erliegt ihrer Wucht), *ἐγκύρσας ἄτησιν· ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.* Vgl. Aesch. Pers. 821 (823) ff. *ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος. Τοιαῦθ' ὁρῶντες τῶνδε τἀπιτίμια* (die den Persern für ihre *ὕβρις* zu Theil gewordene Vergeltung) *μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος τε, μηδέ τις ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα, ἄλλων ἐρασθεὶς, ὄλβον ἐκχέῃ μέγαν.* In den Eumeniden führt der Ch. 490 (483) ff. den Gedanken durch, dass er zur Rache für die Beeinträchtigung seines Strafrechts auch sein Strafamt aufgeben und hiemit, durch Beseitigung aller Furcht, alles Böse und jeden Greuel entfesseln wolle. Hiezu Isocr. 7, 46. *ἠπίσταντο γὰρ (οἱ πάλαι Ἀθηναῖοι) ὅτι δύο τρόποι τυγχάνουσιν ὄντες οἱ καὶ προτρέποντες ἐπὶ τὰς ἀδικίας καὶ παύοντες τῶν πονηριῶν· παρ' οἷς μὲν γὰρ μήτε φυλακὴ μηδεμία τῶν τοιούτων (τῶν ἀκοσμούντων) καθέστηκε μήθ' αἱ κρίσεις ἀκριβεῖς εἰσι, παρὰ τούτοις μὲν διαφθείρεσθαι καὶ τὰς ἐπιεικεῖς τῶν φύσεων, ὅπου δὲ μήτε λαθεῖν τοῖς ἀδικοῦσι ῥᾴδιόν ἐστι μήτε φανεροῖς γενομένοις συγγνώμης τυχεῖν, ἐνταῦθα δ' ἐξιτήλους γίγνεσθαι τὰς κακοηθείας·* Dem. Timocr. 216. *εἰ γὰρ ἅπαντες προθυμηθεῖεν ποιεῖν ἀγαθόν τι τὸ κοινόν, τὰς τιμὰς καὶ τὰς δωρεὰς τὰς ὑπὲρ τούτων ζηλώσαντες, καὶ πάντες ἀποσταῖεν τοῦ κακουργεῖν ἢ κακόν τι πράττειν, τὰς βλάβας καὶ τὰς ζημίας τὰς ἐπὶ τούτοις κειμένας φοβηθέντες, ἔσθ' ὅτι κωλύει τὴν πόλιν μεγίστην εἶναι;* Die sittlichste Furcht, obwohl ein knechtisches Wesen selbst von dieser nicht ausge-

schlossen ist, das ist die Furcht vor der Gottheit, von welcher aber erst unten die Rede sein kann.

63. Indem wir uns nämlich dem dritten jener Hauptmotive, dem Nutzen, zuwenden, ergiebt sich zuvörderst sogleich, dass die beiden ersten in diesem eigentlich aufgehn. Denn die Ehre ist ja nur eine Art des Gewinns, und die Furcht, indem sie den Menschen zurückhält sich in Schaden und Unglück zu stürzen, vermittelt den Gewinn wenigstens negativ. Daher wird oft genug der Nutzen allein zum Beweggrund des Strebens und Handelns gemacht. Isocr. 8, 33. *θαυμάζω δ' εἴ τις οἴεται τοὺς τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἀσκοῦντας καρτερεῖν καὶ μένειν ἐν τούτοις ἐλπίζοντες ἔλαττον ἕξειν τῶν πονηρῶν, ἀλλ' οὐχ ἡγουμένους καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις πλέον οἴσεσθαι τῶν ἄλλων·* 3, 2. *ἔπειτα κἀκεῖν' ἄτοπον, εἰ λέληθεν αὐτούς, ὅτι τὰ περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβοῦμεν καὶ τὴν δικαιοσύνην ἀσκοῦμεν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιτηδεύομεν οὐχ ἵνα τῶν ἄλλων ἔλαττον ἔχωμεν, ἀλλ' ὅπως ἂν ὡς μετὰ πλείστων ἀγαθῶν τὸν βίον διάγωμεν.* Insbesondere führt Sokrates in den Memorabilien sehr oft die Nothwendigkeit sittlich zu handeln auf den Nutzen zurück; vgl. vornehmlich Mem. 3, 8, sodann 2, 3, 19; 2, 4, 5; 2, 6, 5; 4, 7, 8. Nun wird freilich der Nutzen von den Menschen oft recht niedrig gefasst, als blosser Geldgewinn, als selbstsüchtiger Vortheil des Augenblicks u. dgl.; in diesem Sinne wird er nicht als sittliches Motiv des Handelns anerkannt; vgl. Xen. Oecon. 14, 9. *οὓς δ' ἂν αὖ καταμάθω* (*δούλους*) *μὴ τῷ πλέον ἔχειν μόνον διὰ τὴν δικαιοσύνην ἐπαιρομένους δικαίους εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐπαινεῖσθαι ἐπιθυμοῦντας ὑπ' ἐμοῦ, τούτοις ὥσπερ ἐλευθέροις ἤδη χρῶμαι οὐ μόνον πλουτίζων ἀλλὰ καὶ τιμῶν ὡς καλούς τε κἀγαθούς. Τούτῳ γάρ μοι δοκεῖ διαφέρειν ἀνὴρ φιλότιμος ἀνδρὸς φιλοκερδοῦς τῷ ἐθέλειν ἐπαίνου καὶ τιμῆς ἕνεκα καὶ πονεῖν ὅπου δεῖ καὶ κινδυνεύειν καὶ αἰσχρῶν κερδῶν ἀπέχεσθαι.* Lys. 20, 31. *οὐ γὰρ ἡμεῖς χρημάτων γε ἕνεκα ἵνα λάβοιμεν εὖ ὑμᾶς ἐποιοῦμεν, ἀλλ' ἵνα, εἴ ποτε κίνδυνος εἴη ἡμῖν, ἐξαιτούμενοι παρ' ὑμῶν τὴν ἀξίαν χάριν ἀπολάβοιμεν,* gerade wie 25, 13. *διὰ τοῦτο πλείω τῶν ὑπὸ τῆς πόλεως προσταττομένων ἐδαπανώμην, ἵνα καὶ βελτίων ὑφ' ὑμῶν νομιζοίμην καὶ εἴ πού μοί τις συμφορὰ γένοιτο ἄμεινον ἀγω-*

νιζοίμην (vor Gericht). Cyrop. 7, 5, 82. *ὧν ἕνεκά φημι χρῆναι νῦν ἐπιταθῆναι ἡμᾶς εἰς ἀνδραγαθίαν, ὅπως τῶν τε ἀγαθῶν ᾗ ἄριστον καὶ ἥδιστον ἀπολαύσωμεν* (also mit dem Bewusstsein des Verdienstes, nicht in gemeiner Weise) *καὶ ὅπως τοῦ πάντων χαλεπωτάτου ἄπειροι γενώμεθα* (d. i. des Verlustes des Gewonnenen); vgl. ib. 8, 1, 39; 8, 4, 4; Anab. 2, 5, 11; Memor. 2, 8, 11. 12. In dem berühmten Gespräche der Athenienser mit den Meliern Thuc. 5, 84—116 wird den letzteren zugemuthet, nicht das Ehrgefühl (111, 3), auch nicht die Hoffnung auf die Götter oder die Lacedämonier zum Motiv ihres Handelns zu machen, sondern einzig und allein den Nutzen. Die Melier haben dies bekanntlich nicht gethan, sondern, um Ehre und Treue zu retten, lieber sogar ihre Existenz geopfert. Somit erhellt, dass der Nutzen von den Besseren nicht blos gefasst wird als der selbstsüchtige Vortheil des Individuums oder des Augenblicks. Selbst der Geldgewinn wird von edel gearteten Individuen in höherer Absicht und zu sittlichen Zwecken erstrebt; Xen. Oecon. 11, 9. *μέλει γὰρ δή σοι, ὦ Ἰσχόμαχε, ὅπως πλουτῇς καὶ πολλὰ χρήματα ἔχων πολλὰ ἔχῃς πράγματα τούτων ἐπιμελόμενος; Καὶ πάνυ γε, ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, μέλει μοι τούτων ὧν ἐρωτᾷς· ἡδὺ γάρ μοι δοκεῖ καὶ θεοὺς μεγαλείως τιμᾶν, καὶ φίλους, ἤν τινος δέωνται, ἐπωφελεῖν, καὶ τὴν πόλιν μηδὲν κατ' ἐμὲ χρήμασιν ἀκόσμητον εἶναι.* Jener höhere Nutzen ist der glückliche Zustand, kraft dessen sich der Mensch in Frieden und Harmonie mit Gott und der Welt befindet, die wahre *εὐδαιμονία.* Dieser Nutzen wird nur durch sittliche Mittel erreicht und giebt somit, wenn er Motiv des Handelns wird, nur einen sittlichen Antrieb. In diesem Sinne heisst es bei Xen. Cyr. 7, 1, 18, wenn gleich in einem andern Zusammenhange: *οὐδὲν κερδαλεώτερον ἀρετῆς.* Vgl. Rep. Laced. 9 und besonders §. 3. *ἐκεῖνος τοίνυν* (Lycurgus) *σαφῶς παρεσκεύασε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς εὐδαιμονίαν, τοῖς δὲ κακοῖς κακοδαιμονίαν.* Cyrop. 1, 5, 9. *καίτοι ἐγὼ οἶμαι οὐδὲ μίαν ἀρετὴν ἀσκεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ὡς μηδὲν πλεῖον ἔχωσιν οἱ ἐσθλοὶ γενόμενοι τῶν πονηρῶν· ἀλλ' οἱ τῶν παραυτίκα ἡδονῶν ἀπεχόμενοι οὐχ ἵνα μηδέποτε εὐφρανθῶσι τοῦτο πράσσουσιν, ἀλλ' ὡς διὰ ταύτην τὴν ἐγκράτειαν πολλαπλάσια εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον εὐφρανούμενοι οὕτω παρασκευάζονται κτλ.·* 3, 3, 53. *ἔπειτα δὲ*

διδασκάλους, οἶμαι, δεῖ καὶ ἄρχοντας ἐπὶ τούτοις γενέσθαι, οἵτινες δείξουσί τε ὀρθῶς καὶ διδάξουσι καὶ ἐθιοῦσι ταῦτα (*τὰ καλὰ*) *δρᾶν, ἔστ' ἂν ἐγγένηται αὐτοῖς τοὺς μὲν ἀγαθοὺς καὶ εὐκλεεῖς εὐδαιμονεστάτους τῷ ὄντι νομίζειν, τοὺς δὲ κακοὺς καὶ δυσκλεεῖς ἀθλιωτάτους ἁπάντων ἡγεῖσθαι·* vgl. Isocr. 1, 5—8.

64. Wird nun dieser Nutzen, d. i. die wahre *εὐδαιμονία*, nur durch sittliche Mittel erreicht, so ist er unmöglich zu gewinnen, wenn der Mensch sich im Widerspruch mit demjenigen befindet, was göttlich und menschlich recht und gut ist. Dem Thun und Lassen also, für welches er das allgemeine Motiv ist, müssen im Einzelnen wiederum solche besondere Motive zu Grunde liegen, welche jenen Widerspruch ausschliessen und den Menschen mit dem göttlichen und menschlichen Gesetz in Einklang erhalten. Diese dem Grundmotiv der zu erzielenden *εὐδαιμονία* entsprechenden besonderen Motive der einzelnen Handlungen laufen sämmtlich auf Furcht im besseren Sinne und auf Ehrfurcht hinaus, auf Furcht und Ehrfurcht vor Göttern und Menschen, vor göttlichen und menschlichen Satzungen. Denn Thucydides, indem er 2, 53, 4 sagen will, dass zu Athen in Folge der Pest fast alle sittlichen Motive aufgehört hatten zu wirken, drückt sich in folgender Form aus: *θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε κτλ.* So sagen ib. 3, 58, 1 die bezwungenen Platäer zu den sie richtenden Lacedämoniern: *καίτοι ἀξιοῦμέν γε καὶ θεῶν ἕνεκα τῶν ξυμμαχικῶν ποτε γενομένων καὶ τῆς* (*ἡμετέρας*) *ἀρετῆς τῆς ἐς τοὺς Ἕλληνας καμφθῆναι ὑμᾶς·* sie nehmen also von den Spartanern Furcht vor den Bundesgöttern und Achtung vor ihren Verdiensten, also die Pflicht der Dankbarkeit in Anspruch; vgl. ib. 59, 2. Anschaulich lässt Eur. Heracl. 236 den Demophon die Zusage motiviren, dass er die hülfesuchenden Herakliden nicht abweisen wolle: *τρισσαί μ' ἀναγκάζουσι συμφορᾶς ὁδοί, Ἰόλαε, τοὺς σοὺς μὴ παρώσασθαι λόγους· τὸ μὲν μέγιστον Ζεύς, ἐφ' οὗ σὺ βώμιος θακεῖς νεοσσῶν τήνδ' ἔχων πανήγυριν, τὸ συγγενές τε καὶ τὸ προὐφείλειν καλῶς πράσσειν παρ' ἡμῶν τούσδε πατρῴαν χάριν, τό τ' αἰσχρόν, οὗπερ δεῖ μάλιστα φροντίσαι·* seine Motive sind also der *Ζεὺς ἱκέσιος*, also *θεοῦ φόβος*, Verwandtschaft, Dankbarkeit für Herakles' Verdienst, die Unmöglichkeit die Ehre

Athens an Argos durch Zulassung von Gewalt gegen die *ἱκέται* zu verrathen, somit *ἀνθρώπων νόμος*. Hiezu Antiph. 1, 27. *ὥσπερ ἐκεῖνον αὐτὴ οὔτε θεοὺς οὔθ' ἥρωας οὔτ' ἀνθρώπους δείσασα ἀπώλεσεν, οὕτω κτλ.* Lys. 32, 13. *καὶ εἰ μηδένα ἀνθρώπων ᾐσχύνου, τοὺς θεοὺς ἐχρῆν σε δεδιέναι·* Xen. h. gr. 3, 4, 21. *πρὸς θεῶν πατρῴων καὶ μητρῴων καὶ ξυγγενείας καὶ κηδεστίας καὶ ἑταιρίας — αἰδούμενοι καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, παύσασθε ἁμαρτάνοντες εἰς τὴν πατρίδα,* wie Anab. 2, 3, 22. *ἐπεὶ μέντοι ἤδη ἑωρῶμεν αὐτὸν ἐν δεινῷ ὄντι, ᾐσχύνθημεν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους προδοῦναι αὐτόν·* vgl. 5, 7, 12; Aeschin. 1, 50. *ἵνα καὶ τοὺς θεοὺς δεδιὼς καὶ τοὺς συνειδότας αἰσχυνόμενος καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας καὶ ὑμᾶς τοὺς δικαστὰς ἐθελήσῃ τἀληθῆ μαρτυρεῖν.* Und so sehr oft.

65. Was in diesen Formeln zusammengefasst erscheint, wird sehr oft auch im Einzelnen und getheilt als Motiv gebraucht. Theogn. 1179. *Κύρνε, θεοὺς αἰδοῦ καὶ δείδιθι· τοῦτο γὰρ ἄνδρα εἴργει μήθ' ἔρδειν μήτε λέγειν ἀσεβῆ.* Bei Soph. Electr. 1075 (1095) sagt der Chor von der Heldin, sie trage den Preis davon in Haltung der höchsten Gesetze, und sie hält dieselben *τᾷ Ζηνὸς εὐσεβείᾳ*. Diese Furcht vor den Göttern wirkt als Motiv auch bei den geheimsten, jedem Menschenauge unsichtbaren Handlungen fort; Xen. Mem. 1, 4, 19. *ἐμοὶ μὲν ταῦτα λέγων (ὁ Σωκράτης) οὐ μόνον τοὺς συνόντας ἐδόκει ποιεῖν, ὁπότε ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὁρῷντο, ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσίων τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν, ἀλλὰ καὶ ὁπότε ἐν ἐρημίᾳ εἶεν, ἐπείπερ ἡγήσαιντο μηδὲν ἄν ποτε ὧν πράττοιεν θεοὺς διαλαθεῖν.* Das rein religiöse Motiv ist nach der bei Stob. 44, 20 zu lesenden Einleitung auch den Gesetzen des Zaleucus vorangestellt; allein diese Fragmente sind augenscheinlich unächt und scheinen sogar unter christlichem Einfluss entstanden zu sein. Uebrigens schliesst die Furcht und Scheu vor den Göttern auch den Antrieb in sich ihrem Beispiele zu folgen, indem, wie Xen. Venat. 13, 16 ff. freilich hier nur mit Bezug auf die Jagd sagt, diejenigen *εὐσεβέσταιτα* sind, welche thun was der Sage nach auch die Götter gerne thun; vgl. Isocr. 5, 116, 117. Das Motiv der ehrfurchtvollen Scheu vor Menschen erscheint sehr oft nicht in seiner allgemeinen Form, sondern hergenommen von der einzelnen Gattung.

Unendlich oft wird die Hinweisung auf Weib und Kind zum Motiv der Tapferkeit gemacht, z. B. Thuc. 7, 69, 2. Die Liebe zu den Verwandten gilt als solches Isocr. 19, 41, die Ehrfurcht vor den Vorfahren und deren Errungenschaften ib. 6, 110. In einem Heere wirkt oder soll wenigstens mächtig wirken die Liebe zum Feldherrn, Cyrop. 7, 1, 38; 3, 1. 28; vgl. Anab. 3, 1, 10. Und wie bei den Göttern, so gesellt sich auch bei Menschen dem Einfluss der Ehrfurcht vor ihnen die Wirksamkeit ihres Beispiels zu. Xen. h. gr. 5, 1, 15 sagt der spartanische Admiral Teleutias: *ὅταν ὑμεῖς πλήρη ἔχητε τὰ ἐπιτήδεια, τότε καὶ ἐμὲ ὄψεσθε ἀφθονώτερον διαιτώμενον· ἣν δὲ ἀνεχόμενόν με ὁρᾶτε καὶ ψύχη καὶ θάλπη καὶ ἀγρυπνίαν, οἴεσθε καὶ ὑμεῖς* (*δεῖν·* vgl. Dind. zu 4, 7, 4) *ταῦτα πάντα καρτερεῖν·* Isocr. 14, 53. *καὶ γὰρ αἰσχρὸν φιλοτιμεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς τῶν προγόνων ἔργοις, φαίνεσθαι δ' ἐκείνοις τἀναντία περὶ τῶν ἱκετῶν πράττοντας·* Lyc. Leocr. 83. *βούλομαι δὲ μικρὰ τῶν παλαιῶν ὑμῖν διελθεῖν, οἷς παραδείγμασι χρώμενοι καὶ περὶ τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων βέλτιον βουλεύσεσθε·* vgl. ib. 100. 104, auch Andoc. 3, 32, wo von Warnungsbeispielen die Rede ist. — Die Achtung vor Menschen schliesst endlich auch die Selbstachtung, das Ehrgefühl ein: Isocr. 1, 16. *μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιζε λήσειν· καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λάθῃς, σεαυτῷ συνειδήσεις·* Lys. 19, 59. *καὶ ταῦτ' ἐποίει ἡγούμενος εἶναι ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ εἰ μηδεὶς μέλλοι εἴσεσθαι·* Pseudodem. Epist. 3, 9 p. 1483 R. *οἵτινες, ὦ λίαν ὀλίγωροι, οὔτε τοὺς ἄλλους οὔθ' ὑμᾶς αὐτοὺς αἰσχύνεσθε, ἐφ' οἷς Ἀριστογείτονα ἀφήκατε, ἐπὶ τούτοις Δημοσθένην ἐκβεβληκότες.*

66. Scheu aber und Ehrfurcht nehmen auch die göttlich oder menschlich verordneten Satzungen und Einrichtungen in Anspruch, auf denen der Bestand des menschlichen Lebens und Wesens beruht. Darum wird auch die Scheu vor diesen Motiv des Handelns. Manche hieher gehörige Stellen lauten ganz allgemein, wie z. B. Antiph. Tetral. 2, 2, 12. *τήν τε οὖν εὐσέβειαν τούτων τῶν πραχθέντων καὶ τὸ δίκαιον αἰδούμενοι ὁσίως καὶ δικαίως ἀπολύετε ἡμᾶς·* vgl. ib. 6, 7; an vielen andern werden diese Satzungen und Ordnungen mit bestimmter Nennung zu Motiven gebraucht; z. B. Eid und Vertrag, Isocr. 14, 63, Xen. Anab. 2, 5, 7; Vaterland

und die in ihm enthaltenen Heiligthümer, Dinarch. 1, 110; 3, 21; seine Verfassung und Gesetze, Lys. 2, 25; Aeschin. 1, 1; Freiheit Anab. 1, 7, 3 und sehr oft sonst; Dankbarkeit, Isocr. 14, 57; Anab. 1, 4, 8; 2, 3, 22; endlich der Kultus und was damit zusammenhängt, Isocr. 14, 60, z. B. das Institut der *ἱκετεία*, Aesch. Suppl. 344 (330), 639 (619) ff., die Nationalfeste, Isocr. 6, 95. *ἄξιον δὲ καὶ τὴν Ὀλυμπιάδα καὶ τὰς ἄλλας αἰσχυνθῆναι πανηγύρεις.* Eine weitere Verfolgung des Einzelnen oder Anhäufung vieler Beweisstellen erscheint uns überflüssig. Nur diess eine bemerken wir noch, dass auf philosophischem Gebiete die Sichtbarkeit dessen, was Tugend und Weisheit heisst, woferne sie möglich wäre, als das höchste und wirksamste Motiv betrachtet wird; die Begründung bei Xen. Venat. 12, 19. *ἴσως μὲν οὖν, εἰ ἦν τὸ σῶμα αὐτῆς δῆλον, ἧττον ἂν ἠμέλουν οἱ ἄνθρωποι ἀρετῆς, εἰδότες, ὅτι, ὥσπερ αὐτοῖς ἐκείνη ἐμφανής ἐστιν, οὕτω καὶ αὐτοὶ ὑπ᾽ ἐκείνης ὁρῶνται. Ὅταν μὲν γάρ τις ὁρᾶται ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, ἅπας ἑαυτοῦ ἐστι βελτίων καὶ οὔτε λέγει οὔτε ποιεῖ αἰσχρὰ οὐδὲ κακά, ἵνα μὴ ὀφθῇ ὑπ᾽ ἐκείνου. Ὑπὸ δὲ τῆς ἀρετῆς οὐκ οἰόμενοι ἐπισκοπεῖσθαι πολλὰ κακὰ καὶ αἰσχρὰ ἐναντίον ποιοῦσιν, ὅτι αὐτὴν ἐκεῖνοι οὐχ ὁρῶσιν· ἡ δὲ πανταχοῦ πάρεστι διὰ τὸ εἶναι ἀθάνατος, καὶ τιμᾷ τοὺς περὶ αὐτὴν ἀγαθούς, τοὺς δὲ κακοὺς ἀτιμάζει. Εἰ οὖν εἰδεῖεν τοῦτο, ὅτι θεᾶται αὐτούς, ἵεντο ἂν ἐπὶ τοὺς πόνους καὶ τὰς παιδεύσεις, αἷς ἁλίσκεται μόλις, καὶ κατειργάζοντο ἂν αὐτήν.* Vgl. Plat. Phaedr. p. 250 D. *φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν.*

67. Ueberblicken wir die gewöhnlich für wirksam erachteten Motive im Ganzen, so tritt uns fast als überraschendes Ergebniss dieser Uebersicht das Fehlen eines Motives entgegen, das wir vor allen zu suchen uns veranlasst sehn. Im Christenthum ist das Hauptmotiv des sittlichen Handelns die L i e b e zu Gott und den Brüdern; in der griechischen Religion kann dies Motiv nicht vorhanden sein. Denn Liebe allein erzeugt Gegenliebe; hat also, wie oben I, 37—40 gezeigt worden ist, die Gottheit keine freie sittliche Liebe zum Menschengeschlecht als solchem, sondern nur zu Einzelnen, wird der menschliche Gedanke von der Gottheit nur durch

die Vorstellung ihrer Macht beherrscht, so kann diese Vorstellung zwar Furcht und ehrerbietige Scheu, nicht aber Liebe erzeugen. Darum handelt der Mensch auch nicht aus Liebe zur Gottheit, sondern aus Furcht und Ehrfurcht vor ihr. Ist ferner, wie gleichfalls oben dargethan worden ist, die schönste, unwandelbarste, am unverbrüchlichsten festgehaltene Eigenschaft der Götter die Gerechtigkeit, so ist dies auch die höchste menschliche Tugend; der Mensch handelt aus dem besten Motiv, wenn er um der göttlichen oder menschlichen Satzung willen Jedem das Seine giebt, für sich aber nimmt, was ihm zukommt. Und doch haben wir Beispiele genug gehabt, dass auch der Grieche nicht blos das Seine, sondern dasjenige sucht, was des Andern ist, dass er grossartiger Selbstverleugnung fähig ist, dass er wahre Befriedigung seiner selbst im Leben für Andere findet. Dies hat auch die Kraft einer Liebe in ihm gewirkt, die Kraft der Vaterlandsliebe, welche für ihn an die Stelle der Nächstenliebe, der Liebe zum Menschen als solchem getreten ist. Im Vaterland hat er seine Götter, seine Brüder; ihm verdankt er die höchsten Güter des Lebens. Darum hat der Grieche, so weit Menschenaugen reichen, im Drange der Vaterlandsliebe das Schönste gethan.

Sechster Abschnitt.

Die Sünde und die Sühnung *).

1. Wenn das Wesen der Sittlichkeit in der σωφροσύνη besteht, so muss das Unsittliche, das Böse, die Sünde das

*) Literatur: ausser Hermann G. A. §. 23 vgl. Limb. Brouwer Tome VIII (VI der seconde partie) chap. XXXVIII und F. A. Märcker das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen. Berlin 1842. In den eigentlich religiösen Fragen waren die Schriftsteller fast meine einzigen Quellen. Nur Lübker Soph. Th. I p. 57—68 und Lasaulx Studien p. 233 ff. gehen in das Innere der Sache tiefer ein.

Gegentheil der *σωφροσύνη* sein. Dieses Gegentheil ist die *ὕβρις* nach Theogn. 379. *πῶς δή σευ, Κρονίδη, τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτροὺς ἐν ταὐτῇ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν, ἤν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος, ἤν τε πρὸς ὕβριν, ἀνθρώπων ἀδίκοις ἔργμασι πειθομένων.* Ist nun *σωφροσύνη* nach V, 23. 24 die fromme Selbstbeschränkung des Menschen, kraft deren er mit Verstand und Willen innerhalb der ihm gesetzten Schranken bleibt, so muss *ὕβρις* die Ueberschreitung dieser Schranken, die dauernde oder zeitweilige, in Gedanken Worten oder Werken sich kundgebende Gesinnung dessen sein, *ὅστις ἀνθρώπου φύσιν βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ*, Soph. Aj. 741 (760), *ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖ,* Xen. Cyrop. 8, 7, 3, oder *πλεονάζει*, Dem. Boeot. 1, 14. Ausführlich sagt Soph. OR. 856 (882): wandelt Einer hoffärtig (*ὑπέροπτα*) in Werken oder Worten, ohne Scheu vor dem Recht, ohne Verehrung der heiligen Tempel, so mög' ihn schlimmes Geschick fassen zum Lohn seines unseligen Uebermuths (*χλιδᾶς* s. v. a. *ὕβρεως*), wenn er nach dem Gewinn nicht rechtlich strebt, wenn er sich vom Gottlosen nicht fern hält, oder nach Unantastbarem greift in Verblendung. Von dieser *ὕβρις* wird ib. 846 (872) gesagt, dass sie den Tyrannen erzeugt, und auch damit wird ihr Wesen als ein Hinausschreiten über jede Schranke, jede Satzung, jedes Recht bezeichnet.

Da nun die Bewahrer und Schirmvögte alles Rechtes die Götter sind, so wird die *ὕβρις* erstlich als das *ἄθεον*, als dasjenige Thun und Denken gefasst, das sich an die Götter und ihre Satzungen nicht kehrt. Hymn. Apoll. 279 heisst es von *ἀνδράσιν ὑβρισταῖς*, den Phlegyern, ausdrücklich, dass sie *Διὸς οὐκ ἀλέγουσιν·* eben so bei Theogn. 1147 ff. *φραζέσθω δ' ἀδίκων ἀνδρῶν σκολιὸν λόγον αἰεί, οἳ θεῶν ἀθανάτων οὐδὲν ὀπιζόμενοι αἰὲν ἐπ' ἀλλοτρίοις κτεάνοις ἐπέχουσι νόημα·* vgl. Eur. Hipp. 882. *Ἱππόλυτος εὐνῆς τῆς ἐμῆς ἔτλη θιγεῖν βίᾳ τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας.* Darum hat der Sünder den dem Homer noch unbekannten Namen *ἄθεος ἀνήρ*, Aesch. Eum. 151 (154), Soph. OR. 1329 (1360), und seine *φρονήματα* sind *ἄθεα*, Aesch. Pers. 808 (810). *ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων·* vgl. Pind. Pyth. 4, 162. *ματρυιᾶς ἄθεα βέλη*, Arist. Thesm. 671. *ἄθεοι τρόποι*, Eur. Heracl. 107. *ἄθεον ἱκεσίαν μεθεῖναι πόλει ξένων*

προστροπάν, d. i. ἄθεόν ἐστι τῇ πόλει μεθεῖναι (prodere) ἱκ. ξέν. προστρ. Vgl. ferner Antiph. 1, 21. ἀθέως καὶ ἀκλεῶς — ὑφ' ὧν ἥκιστ' ἐχρῆν τὸν βίον ἐκλιπών (wie Tetral. 1, 2, 13); Lys. 6, 32. οὔκουν χρὴ μὰ τὸν Δία οὔτε πρεσβύτερον ὄντα οὔτε νεώτερον, ὁρῶντας Ἀνδοκίδην ἐκ τῶν κινδύνων σωζόμενον, συνειδότας αὐτῷ ἔργα ἀνόσια εἰργασμένῳ, ἀθεωτέρους γίνεσθαι, d. i. wegen der scheinbar unbestraften Frevel des Andocides mehr zur Sünde geneigt; Xen. Anab. 2, 5, 39. σὺν Τισσαφέρνει τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ πανουργοτάτῳ· Plat. Polit. p. 309 A. ἀθεότης καὶ ὕβρις καὶ ἀδικία. Das diese ἀθεότης beweisende ἀτιμάζειν θεούς (Eur. Suppl. 303) wird deutlich betrachtet als eine Auflehnung gegen die göttlichen Gesetze irgend welcher Art; denn nach Soph. Trach. 1076 ist der ὑβριστής ein ἄνομος. Vgl. Soph. Aj. 1102 (1129). Τευκρ. μὴ νυν ἀτίμα θεοὺς θεοῖς σεσωσμένος. Μεν. ἐγὼ γὰρ ἂν ψέξαιμι δαιμόνων νόμους; Ein solcher Rebell ist Asklepius, der die Menschen vom Gesetz des Todes errettet, dafür aber von Zeus Blitzstrahl getroffen wird, Pind. Pyth. 3, 55—60, ein solcher Kreon, der den Leichnam des Polynices den unterirdischen Göttern vorenthält, den oberen aufdrängt, Soph. Ant. 1051 (1070) ff., ein solcher Xerxes, der die Ordnung der Natur übermeistern und, ein Sterblicher, alle Götter und insbesondere den Poseidon bezwingen will, Aesch. Pers. 745 ff., ὑπεριδών, wie Lys. 2, 29 sagt, καὶ τὰ φύσει πεφυκότα καὶ τὰ θεῖα πράγματα καὶ τὰς ἀνθρώπων διανοίας. Statt die göttlichen Satzungen anzuerkennen, macht sich der Frevler ein Recht auf eigene Faust, ἰδίοις νόμοις κρατύνει oder παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχει, wie es bei Aesch. Prom. 404 und 186 (188) von dem hier als Partei betrachteten Zeus heisst; vgl. Eur. Suppl. 432. κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος αὐτὸς παρ' αὑτῷ (in einer Tyrannis), Antiph. 5, 12. αὐτὸς σαυτῷ νόμους ἐξευρών· ib. 13. αὐτὸς σαυτῷ νόμον θέμενος· Dem. Dionysod. 12. αὐτὸς αὑτῷ νομοθετεῖ.

2. Aber indem also die Sünde mit der göttlichen Weltordnung in Widerspruch geräth, ist sie zweitens das μάταιον, das in sich selbst Eitle und Nichtige, das Erfolg- und Bestandlose, das von Grund aus Thörichte. Sprachlich geben die Tragiker viele Belege; Aesch. Ch. 918 (906). πατρὸς

μάται, die thörichten Thaten d. i. die Schulden des Vaters; Eum. 337 (335). *αὐτουργίαι μάταιοι*· Suppl. 229 (216). *οὐδὲ μὴ 'ν Ἅιδου θανὼν φύγῃ μάταιον* (Herm. *ματαίων*) *αἰτίας*, die Schuld, ib. 198 (184). *τὸ μὴ μάταιον*, die Unschuld· Wunder zu Soph. Trach. 556 (565) erklärt *μάταιος* gerade zu mit *ὑβριστικός* unter Verweisung auf ib. 578 (587) und auf das *ματάζων* OR. 864 (891). Eurip. Electr. 1064 lässt in Bezug auf Helena und Klytämnestra sagen: *δύο δ' ἔφυτε συγγόνω ἄμφω ματαίω Κάστορός τ' οὐκ ἀξίω*. Die sachliche Erklärung giebt schon das homerische, in vielfacher Wendung wiederkehrende *οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα*, Od. *θ*, 329. Vgl. Hes. Opp. 217. *δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω·* ib. 265. *οἷ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων· ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη·* Xen. h. gr. 6, 3, 11. *τὸ πλεονεκτεῖν ἀκερδές*. Ausführlich behandelt diese Anschauung vom Wesen der *ὕβρις* Solon 13, 7—16 (Bergk), und schliesst mit den Worten: *οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει*. Aeschylus stellt im Agam. 390 (376) den Frevler unter dem Bild eines Knaben dar, der sich vergeblich bestrebt einen leichtbeschwingten Vogel zu haschen. Gerade zu klassisch sind einige Demosthenische Stellen; Coron. 227. *θεάσασθε τοίνυν ὡς σαθρόν ἐστι φύσει πᾶν ὅ,τι ἂν μὴ δικαίως ᾖ πεπραγμένον*· besonders Olynth. 2, 10. *οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἔστιν ὦ ἄ. Ἀθ. ἀδικοῦντα καὶ ἐπιορκοῦντα καὶ ψευδόμενον δύναμιν βεβαίαν κτήσασθαι, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα εἰς μὲν ἅπαξ καὶ βραχὺν χρόνον ἀντέχει, καὶ σφόδρα γε ἤνθησεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν, ἂν τύχῃ, τῷ χρόνῳ δὲ φωρᾶται καὶ περὶ αὑτὰ καταρρεῖ. Ὥσπερ γὰρ οἰκίας, οἶμαι, καὶ πλοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων τὰ κάτωθεν ἰσχυρότατα εἶναι δεῖ, οὕτω καὶ τῶν πράξεων τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις ἀληθεῖς καὶ δικαίας εἶναι προσήκει*. Vgl. hiemit auch Xen. h. gr. 5, 4, 1 und Anab. 6, 1, 18. *καὶ ὁ θεὸς ἴσως ἄγει οὕτως, ὅς τοὺς μεγαληγορήσαντας ὡς πλεῖον φρονοῦντας ταπεινῶσαι βούλεται, ἡμᾶς δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχομένους ἐντιμοτέρους ἐκείνων καταστῆσαι*. Aber Thorheit ist die Sünde nicht blos ihrer Erfolglosigkeit wegen, sondern an sich schon; von Homer an (H. Th. VI, 3) wird sie nicht blos in eine verkehrte Richtung des Willens sondern auch des Verstandes gesetzt; vgl. Lilié über Hesiod in den NJbb. 1850

Suppl. XVI p. 337 f., Lübker Soph. Th. II p. 64. Wir geben hier eine Auswahl bezeichnender Euripideischer Stellen: Orest. 815. *τὸ δ᾽ αὖ κακουργεῖν ἀσέβεια μαινόλις κακοφρόνων τ᾽ ἀνδρῶν παράνοια·* Bacch. 479. Penth. *δίκην σε δοῦναι δεῖ σοφισμάτων κακῶν·* Dion. *σὲ δ᾽ ἀμαθίας ἀσεβοῦντ᾽ εἰς τὸν θεόν.* Hiezu Electr. 970. Orest. *ὦ Φοῖβε, πολλήν γ᾽ ἀμαθίαν ἐθέσπισας,* Electr. *ὅπου δ᾽ Ἀπόλλων σκαιὸς ᾖ, τίνες σοφοί;* Orest. *ὅστις μ᾽ ἔχρησας μητέρ᾽, ἣν οὐ χρῆν, κτανεῖν.* Hieraus erklärt sich Herc. f. 1241, wo Theseus zu Heracles sagt, als dieser seinen Entschluss durch eigene Hand zu sterben erklärt: *οὐκ ἄν σ᾽ ἀνάσχοιθ᾽ Ἑλλὰς ἀμαθίᾳ θανεῖν.* Zu jenem *σκαιός* vgl. Heracl. 258. *σκαιὸς πέφυκας τοῦ θεοῦ πλείω φρονῶν.* Umgekehrt ist Tugend und Frömmigkeit die höchste Weisheit; Bacch. 1139. *τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν κάλλιστον· οἶμαι δ᾽ αὐτὸ καὶ σοφώτατον θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις.* Fassen wir das bisher Erörterte zusammen, so ist die Sünde die der Furcht vor der Gottheit und Ehrfurcht vor göttlicher und menschlicher Ordnung ermangelnde, in sich selbst nichtige verstandlose Selbstüberhebung des Menschen, ein *ἔργον ὑπερφυές,* Herod. 8, 116, und *ἡ περὶ μὲν θεοὺς ἀσέβεια, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικία,* Xen. Cyr. 8, 8, 7.

3. Hiemit haben wir zwar die griechische Ansicht vom Wesen der erscheinenden Sünde dargelegt, diese Erscheinung selbst aber oder die Entstehung der Sünde im einzelnen Menschen noch nicht erklärt. Diese Erklärung beruht auf der Beantwortung einer gedoppelten Frage, erstlich wie sich die menschliche Natur ihrer Anlage nach zur Sünde verhält, und zweitens wie diese Anlage dazu kommt sich in thatsächlicher Sünde zu verwirklichen. Zur Beantwortung dieser Fragen geben uns die Schriftsteller unserer Periode reichlichen Stoff.

Was das alte Testament sagt 1 Reg. 8, 46: es ist kein Mensch der nicht sündiget, das wird von den Griechen jedes Zeitalters im ausgedehntesten Maasse anerkannt. Naiver Weise wird die Sünde sogar als ein Recht der menschlichen Natur in Anspruch genommen; Hymn. Apoll. 541. *ὕβρις, ἣ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων·* es soll hiemit freilich nicht gesagt werden, dass der Mensch zu sündigen berechtigt sei, wohl aber dass es zur Ordnung seiner Natur, zu seinem

menschlichen, sterblichen Wesen gehöre. Denn Sophokles sagt Antig. 1005 (1024). *ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν·* vgl. Eur. Hipp. 610. *ἁμαρτεῖν εἰκὸς ἀνθρώπους·* Thuc. 3, 45, 3 bestätigt dies: *πεφύκασιν ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπείρξει τούτου.* Das vitia erunt donec homines (Tac. Hist. 4, 74) bezeugt derselbe 3, 82, 2. *καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ ἀεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ κτλ.* Unter diesen *πολλοῖς καὶ χαλεποῖς* sind aber die Gräuel zu verstehen, welche die politische Spaltung in den Städten hervorgerufen hat; diese werden somit betrachtet als hervorgegangen aus der menschlichen Natur selbst, nicht etwa blos als einzelnen Individuen eigenthümlich. Derselbe Thucydides sagt 3, 84, 2 in einer wohl mit Unrecht als untergeschoben verdächtigten Stelle: *τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεία φύσις, εἰωθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένη ἐδήλωσεν ἀκρατὴς μὲν ὀργῆς οὖσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προὔχοντος,* das ist: die Gesetze überwältigend hat die menschliche Natur, die auch ohne Gesetz zum Bösen geneigt ist (durch das Gesetz aber nur um so mehr dazu gestachelt wird) mit Lust gezeigt, dass sie den Zorn nicht bemeistert, mächtiger als das Recht und jedem Hervorragenden feind ist. Bei Isokrates lesen wir 5, 35. *ἀλλὰ γὰρ ἅπαντες πλείω πεφύκαμεν ἐξαμαρτάνειν ἢ κατορθοῦν,* ein Satz, den er 2, 45 im Einzelnen durchführt. Vgl. Xen. Cyrop. 5, 4, 19. *τὸ γὰρ ἁμαρτάνειν ἀνθρώπους ὄντας οὐδὲν θαυμαστόν.* Das Resultat bei Soph. Fr. 721. *παῖς δ' ὢν κακὸν μὲν δρᾶν τι προἶκ' ἐπίσταται, αὐτὸς παρ' αὑτοῦ μανθάνων ἄνευ πόνου· τὰ χρηστὰ δ', οὐδ' ἢν τὸν διδάσκαλον λάβῃ, ἐμνημόνευσεν, ἀλλὰ κέκτηται μόλις.* — Während diese Stellen vorzugsweise von der Anlage der menschlichen Natur zum Bösen sprechen, findet sich in anderen die Allgemeinheit der Sünde mehr als Thatsache bezeugt. Theogn. 327. *ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἕπονται·* ib. 623. *παντοῖαι κακότητες ἐν ἀνθρώποισιν ἔασιν·* Pind. Olymp. 7, 24. *ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι ἀναρίθμητοι κρέμανται·* Pyth. 4, 139. *ἐντὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας δόλιον.* Darum findet sich nirgends ein ganz guter Mensch; Theogn. 615.

οὐδένα παμπήδην ἀγαθὸν καὶ μέτριον ἄνδρα τῶν νῦν ἀνθρώπων ἥλιος καθορᾷ· Simon. Amorg. 4. *πάμπαν δ' ἄμωμος οὔτις οὐδ' ἀκήριος*. Besonders wichtig sind die von Platon Prot. 339 A erklärten Verse des Simonides von Ceos (5 Bgk): *οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι. Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ. Πράξαις γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ', εἰ κακῶς· καὶ τοὐπιπλεῖστον ἄριστοι, τοὺς θεοὶ φιλέοισιν*· diese und die vorhergehenden Verse besagen: gut ist nur die Gottheit; dem Menschen ist selbst gut zu werden schwer; ja er muss böse werden, wenn er von unbesieglichem Missgeschick ergriffen wird. Dem Bias von Priene wird der Spruch zugeschrieben: *οἱ πλέονες κακίους*, Schol. Lucian. bei Jacobitz IV. p. 137; Eurip. Fr. 287 sagt: *ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κάκη*· von Menander aber führt Senec. Nat. Quaest. IV Prooem. 19, nachdem er vorausgeschickt: quis non in hoc magnitudinem ingenii concitavit, detestatus consensum humani generis tendentis ad vitia, folgende Worte an: omnes malos vivere mit dem Zusatz: in scenam velut rusticus poeta prosiluit; non senem excepit, non puerum, non feminam, non virum, et adjicit non singulos peccare, non paucos, sed jam scelus esse contextum. Kurz im ganzen Alterthum findet sich ausgesprochen, was als ein Pythagoreisches *ἄκουσμα* Jamblichus anführt Pythag. c. 18 §. 82. *τί ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι.*

4. Gegen die Beweiskraft solcher Stellen vermögen andere nichts, welche zwar scheinbar das Gegentheil aussagen, aber entweder nur beziehungs- und vergleichungsweise zu verstehn oder lobrednerische Uebertreibungen sind. So heisst es zwar bei Xen. Cyrop. 8, 4, 49. *καὶ γὰρ βέλτιστον πάντων τῶν ζώων ἡγεῖτο Φεραύλας ἄνθρωπον εἶναι καὶ εὐχαριστότατον, ὅτι ἑώρα τούς τε ἐπαινουμένους ὑπό τινος ἀντεπαινοῦντας τούτους προθύμως κτλ.*; aber hier wird der Mensch offenbar mit den Thieren verglichen. Von Agesilaus heisst es bei Xenophon Ages. 10, 4. *ἀφικόμενος δὲ ἐπὶ τὸ μήκιστον ἀνθρωπίνου αἰῶνος ἀναμάρτητος ἐτελεύτησε καὶ περὶ τούτους ὧν ἡγεῖτο καὶ πρὸς ἐκείνους οἷς ἐπολέμει.* Breitenbach hat dieser schon von Valckenaer beanstan-

deten Stelle einen Exkurs gewidmet und richtig gezeigt, dass in derselben keine Sündlosigkeit des Agesilaus, sondern nur dessen vollkommene Rechtschaffenheit gegen Freund und Feind ausgesagt werden solle. Bei einem Panegyriker ist dieser Ausdruck eben so wenig in voller Schärfe zu nehmen, als wenn es 1, 1 heisst, *ὅτι τελέως ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο.* Xenophon durfte nach 1, 36 und 5, 5 allerdings von seinem Helden sagen: *οὐχ οὕτως ἐπὶ τῷ ἄλλων βασιλεύειν ὡς ἐπὶ τῷ ἑαυτοῦ ἄρχειν ἐμεγαλύνετο*, und schon dies konnte für ihn jene überschwänglichen Ausdrücke hinreichend begründen. Bei Eur. Hippol. 990 ff. spricht der Held des Stückes als ein geflissentlicher, seiner selbst sich bewusster Tugendheld: *εἰσορᾷς φάος τόδε καὶ γαῖαν; ἐν τοῖσδ' οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἐμοῦ, οὐδ' ἢν σὺ μὴ φῇς, σωφρονέστερος γεγώς*, was er im Einzelnen weiter ausführt. Am stärksten erscheint die Selbstgerechtigkeit ausgeprägt in einer Stelle des Theognis 447—452; rein, sagt er, ströme das Wasser, mit welchem man ihn wasche, von seinem Haupte herab; in allen seinen Werken werde er wie lauteres Gold erfunden; kein Rost hafte an seinem Leibe. Allein es ist mir sehr wahrscheinlich, dass Theognis dies nicht von sich und nicht im Ernste sagt, sondern dass er diese Worte einem unverständigen Prahler in den Mund legt; wenigstens folgen auf diese Verse unmittelbar andere, welche aussehn, als ob sie auf Beschämung solcher unverständiger Prahlerei berechnet seien: *ὤνθρωπ', εἰ γνώμης ἔλαχες μέρος ὥσπερ ἀνοίης καὶ σώφρων οὕτως ὥσπερ ἄφρων ἐγένου, πολλοῖς ἂν ζηλωτὸς ἐφαίνεο τῶνδε πολιτῶν οὕτως ὥσπερ νῦν οὐδενὸς ἄξιος εἶ*, 453—456. Eine dem Volksglauben durchaus nicht angehörige Vorstellung ist es, wenn Pindar in der auf die Lehre von der Seelenwanderung bezüglichen Stelle Olymp. 2, 68 ff. völlige Sündlosigkeit für möglich halten muss, wenn er sagt: *ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐς τρὶς ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.* Dergleichen vereinzelt auftretende Anschauungen heben die Grundvorstellung des Griechen in keiner Weise auf. Diese drückt vielleicht am richtigsten Euripides aus im Hipp. 380 ff., wo Phaedra sagt: *ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῇδ' ἀθρητέον τόδε· τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ*

μὲν ἀργίας ὕπο, οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν' —.

5. Die hiemit nachgewiesene Anlage des Menschen zur Sünde muss zur Thatsünde werden durch Alles, was den Menschen zur Selbstüberhebung, zur Ueberschreitung der göttlich oder menschlich gesetzten Schranken, zur Nichtachtung des *φόβος θεῶν* und *νόμος ἀνθρώπων* reizt. Denn die *ὕβρις* ist das Kind der *δυσσεβία*· Aesch. Eum. 534 (525). *δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως.* Ein solcher Reiz geht entweder von Zuständen oder von Personen aus.

Die Zustände sind entweder die des eigenen Herzens, oder sie liegen ausserhalb des Menschen in seiner Lage, seinem Geschick; so sagt Dem. Mid. 186. *εἰ μὲν μηδαμῶς δυνηθεὶς ταπεινὸς γενέσθαι οὕτως ἀσελγὴς καὶ βίαιος ἦν ἐπὶ τοῦ παρεληλυθότος βίου, τῇ φύσει καὶ τῇ τύχῃ, δι' ἣν τοιοῦτος ἐγένετο, ἄξιον ἦν ἄν τι τῆς ὀργῆς ἀνεῖναι*· vgl. Eur. Fr. Chrys. 829. *λέληθε δ' οὐδὲν τῶνδέ μ' ὧν σὺ νουθετεῖς, γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται.* Es giebt in manchem Menschen eine *ἔμφυτος πονηρία* Dinarch. 1, 18, welche, mit der allgemeinen Anlage aller Menschen zum Bösen keineswegs identisch, sondern eine mitunter im Geschlecht erbliche (Eur. Fr. 77) Naturverderbniss des Einzelnen von besonderer Art, auch keiner Zucht und Erziehung weicht; Isocr. 15, 274. *ἡγοῦμαι δὲ τοιαύτην μὲν τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν ἀρετὴν ἐνεργάσαιτ' ἂν καὶ δικαιοσύνην, οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι, τούς τε τὰς ὑποσχέσεις ποιουμένους περὶ αὐτῶν πρότερον ἀπερεῖν καὶ παύσεσθαι ληροῦντας πρὶν εὑρεθῆναί τινα παιδείαν τοιαύτην.* Vgl. Eur. Fr. Phoenic. 805. *μέγιστον ἄρ' ἦν ἡ φύσις· τὸ γὰρ κακὸν οὐδεὶς τρέφων εὖ χρηστὸν ἂν θείη ποτέ*· id. Fr. inc. 893. *οὐ γάρ τις οὕτω παῖδας εὖ παιδεύσεται ὥστ' ἐκ πονηρῶν μὴ οὐ κακοὺς πεφυκέναι.* In Anerkennung einer nicht allgemein menschlichen sondern dem Geschlechte eigenen Verderbniss wird auch dem Weibe ein *κατὰ φύσιν ἁμαρτάνειν* zugeschrieben, Aeschin. 1, 185. Dieser verführende Reiz der *ἔμφυτος πονηρία* des Einzelnen giebt sich in der Form verschiedener Leidenschaften kund, die sich im Allgemeinen auf Uebermuth und Begierde zurückführen lassen. Was erstlich den Uebermuth betrifft, so ist er die *ὕβρις* als Gesinnung, als Seelenzustand; Herod. 6, 137.

ὅπως δὲ ἔλθοιεν αὗται (die Töchter der alten Athenienser zur Quelle *Ἐννεάκρουνος*), *τοὺς Πελασγοὺς ὑπὸ ὕβριός τε καὶ ὀλιγωρίης βιᾶσθαί σφεας.* Als Formen solcher *ὀλιγωρία*, der hoffärtigen Geringschätzung des Rechts, sind nach Xen. Cyr. 1, 2, 7, welcher zwar von den Persern spricht, diesen aber seine eigene Ansicht unterlegt, die Undankbarkeit und die aus ihr entspringende *ἀναισχυντία* zu betrachten; *οἴονται γὰρ τοὺς ἀχαρίστους καὶ περὶ θεοὺς ἂν μάλιστα ἀμελῶς ἔχειν καὶ περὶ γονέας καὶ πατρίδα καὶ φίλους. Ἕπεσθαι δὲ δοκεῖ μάλιστα τῇ ἀχαριστίᾳ καὶ ἡ ἀναισχυντία· καὶ γὰρ αὕτη μεγίστη δοκεῖ εἶναι ἐπὶ πάντα τὰ αἰσχρὰ ἡγεμών.* In dieser Hinwegsetzung über die Rechte Anderer ruht auch die selbstsüchtige Politik Lacedämons, wie nachgewiesen wird Xen. h. gr. 6, 3, 7—9. Auch der Zorn führt den Menschen über das ihm gebührende Maass hinaus; bündig sagt Isae. 1, 13. *τὰ μετ᾽ ὀργῆς πραχθέντα, ἐν οἷς ἅπαντες πεφύκαμεν ἁμαρτάνειν.* Die Begierde hinwiederum, welche zur Thatsünde führt, ist dreifacher Art: Lust- Ehr- und Geldbegier. Von der rasenden Liebesbegier des Weibes spricht Aesch. Choeph. 596 (589) ff. Thuc. 3, 45, 5 sagt im Allgemeinen: *ἥ τε ἐλπὶς καὶ ὁ ἔρως ἐπὶ παντί, ὁ μὲν ἡγούμενος, ἡ δ᾽ ἐφεπομένη, καὶ ὁ μὲν τὴν ἐπιβολὴν ἐκφροντίζων, ἡ δὲ τὴν εὐπορίαν τῆς τύχης ὑποτιθεῖσα, πλεῖστα βλάπτουσι.* Nach Xen. Cyr. 2, 2, 24 gewinnt die *πονηρία* mehr Anhänger als die Tugend; *διὰ γὰρ τῶν παραυτίκα ἡδονῶν πορευομένη ταύτας ἔχει συμπειθούσας κτλ.* vgl. Isocr. 15, 221. *πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων διὰ τὰς ἀκρασίας* (ob impotentiam libidinum) *οὐκ ἐμμένουσι τοῖς λογισμοῖς, ἀλλ᾽ ἀμελήσαντες τοῦ συμφέροντος ἐπὶ τὰς ἡδονὰς ὁρμῶσιν.* Eine Hauptstelle hiefür ist Aesch. 1, 191. *αἱ προπετεῖς τοῦ σώματος ἡδοναὶ καὶ τὸ μηδὲν ἱκανὸν ἡγεῖσθαι ταῦτα πληροῖ τὰ λῃστήρια, ταῦτ᾽ εἰς τὸν ἐπακτροκέλητα* (ein Folterwerkzeug) *ἐμβιβάζει κτλ. — Οὐ γὰρ τὴν αἰσχύνην οὐδ᾽ ἃ πείσονται λογίζονται, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ οἷς κατορθώσαντες εὐφρανθήσονται, τούτοις κεκήληνται.* Hiezu vgl. denselben über die Wirkungen unnatürlicher Begierden 1, 67. *ἵν᾽ ὑμῖν ἐπιδείξω, οἵους ἀπεργάζεται ἀνθρώπους τὸ ἐπιτήδευμα τοῦτο, ὡς καταφρονοῦντας μὲν τῶν θεῶν, ὑπερορῶντας δὲ τοὺς νόμους, ὀλιγώρως δὲ ἔχοντας πρὸς ἅπασαν αἰσχύνην.* — Die Ehrbegierde haben wir oben V, 61

als ein Hauptmotiv des sittlichen Handelns bezeichnet gefunden; auf Ehrsucht aber und vornehmlich Herrschsucht werden auch böse Thaten, ja die Gräuel der politischen Spaltungen im Laufe des peloponnesischen Krieges zurückgeführt. Thuc. 3, 82, 8. *πάντων δ' αὐτῶν (τῶν στάσεων) αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν*, d. i. wie der Scholiast sagt: *ἡ ἐπιθυμία τοῦ βούλεσθαι ἄρχειν τῆς γῆς διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν.* Im Hiero 7, 1. 2 stellt Xenophon den Ehrgeiz als Hauptbeweggrund des Strebens nach der Tyrannis dar: *ἔοικεν — μέγα τι εἶναι ἡ τιμή, ἧς ὀρεγόμενοι οἱ ἄνθρωποι πάντα μὲν πόνον ὑποδύονται, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομένουσι. Καὶ ὑμεῖς* (ihr Tyrannen), *ὡς ἔοικε, τοσαῦτα πράγματα ἐχούσης ὁπόσα λέγεις τῆς τυραννίδος, ὅμως προπετῶς φέρεσθε εἰς αὐτήν, ὅπως τιμᾶσθε, καὶ ὑπηρετῶσι μὲν ὑμῖν πάντες πάντα τὰ προσταττόμενα ἀπροφασίστως, περιβλέπωσι δὲ πάντες, ὑπανιστῶνται δ' ἀπὸ τῶν θάκων, ὁδῶν τε παραχωρῶσι κτλ.* Der Ehrgeiz steht aber in Wechselverhältniss mit der Gewinnsucht; bald will der Mensch die Ehre zum Mittel des Gewinnes machen, bald stachelt der Reichthum, den er gewinnt, den Ehrgeiz in ihm an. Xen. Anab. 2, 6, 21. *Μένων δὲ ὁ Θεσσαλὸς δῆλος ἦν ἐπιθυμῶν μὲν πλούτου ἰσχυρῶς, ἐπιθυμῶν δὲ ἄρχειν, ὅπως πλείω λαμβάνοι, ἐπιθυμῶν δὲ τιμᾶσθαι, ἵνα πλείω κερδαίνοι·* Cyrop. 7, 2, 23. *νῦν δ' αὖ πάλιν ὑπὸ τοῦ πλούτου τοῦ παρόντος διαθρυπτόμενος καὶ ὑπὸ τῶν δεομένων μου προστάτην γενέσθαι καὶ ὑπὸ τῶν δώρων ὧν ἐδίδοσάν μοι καὶ ὑπ' ἀνθρώπων, οἵ με κολακεύοντες ἔλεγον, ὡς εἰ ἐγὼ ἐθέλοιμι ἄρχειν πάντες ἂν ἐμοὶ πείθοιντο καὶ μέγιστος εἴην ἀνθρώπων, ὑπὸ τοιούτων δὲ λόγων ἀναφυσώμενος, ὡς προείλοντό με πάντες οἱ κύκλῳ βασιλεῖς προστάτην τοῦ πολέμου, ὑπεδεξάμην* (*ἐγὼ Κροῖσος*) *τὴν στρατηγίαν, ὡς ἱκανὸς ὢν μέγιστος γενέσθαι.* Weil aber die *φιλοτιμία* ganz vorzugsweise für ein Motiv guter und edler Thaten gilt, so wird der Einfluss der Gewinnsucht als ein verderblicher öfter und nachdrücklicher hervorgehoben. Was wir lesen bei Paus. 4, 4. 4. *ἐν γὰρ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἄλλων ἐνόντων ἐφ' οἷς βιαζόμεθα ἄδικοι γίνεσθαι, τὰ κέρδη μεγίστην ἀνάγκην ἔχει*, das ist die Anschauung des gesammten Alterthums. Pind. Pyth. 3, 54. *ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται·* Aesch. Eum. 541 (530). *βωμὸν αἴδεσαι δίκας, μηδέ*

νιν, κέρδος ἰδών, ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς. Wie die Geldgier sogar einen seiner Gerechtigkeit wegen berühmten Mann, den Spartaner Glaucus, zur Abläugnung anvertrauten Gutes bethören konnte, lesen wir bei Herod. 6, 86 ausführlich erzählt. Bekannt ist der auf Sparta selbst bezügliche Spruch: *ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν.* Von den zu den Persern abgefallenen Griechen heisst es bei Lys. 2, 29. *οἱ μὲν γὰρ οὐχ ἱκανοὶ ἦσαν ἀμύνασθαι, οἱ δ᾽ ὑπὸ χρημάτων διεφθαρμένοι· ἀμφότερα δ᾽ ἦν αὐτοὺς τὰ πείθοντα, κέρδος καὶ δέος.*

6. Von den Zuständen, welche den Menschen zur Sünde von aussen her verführen, spricht Archilochus 72 Bgk. in folgender Weise: *τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάϊ, γίγνεται θνητοῖς, ὁκοίην Ζεὺς ἐπ᾽ ἡμέρην ἄγῃ, καὶ φρονεῦσι τοῖ᾽, ὁκοίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.* Diesen Gedanken verfolgt Thucydides in einem schon oben mehrfach angeführten Capitel 3, 45, 4 folgendermassen ins Einzelne: *ἡ μὲν πενία ἀνάγκῃ τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἡ δ᾽ ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι* (opum potentia petulantiae ac superbiae addens lucri cupiditatem), *αἱ δ᾽ ἄλλαι ξυντυχίαι ὀργῇ τῶν ἀνθρώπων* (je nach Stimmung der Menschen), *ὡς ἑκάστη τις κατέχεται ὑπ᾽ ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος, ἐξάγουσιν ἐς τοὺς κινδύνους* (es sind gefährliche Verbrechen gemeint). Vgl. 3, 82, 2. *ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ ἀεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαίτερα καὶ τοῖς εἴδεσι διηλλαγμένα, ὡς ἂν ἕκασται μεταβολαὶ τῶν ξυντυχιῶν ἐφιστῶνται. Ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἵ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πίπτειν· ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ᾽ ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος, καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.* Gehn wir ins Besondere, so findet sich, dass sowohl das Glück als die Noth den Menschen zur *ὕβρις* verführt. Zunächst das Glück; Eur. Fr. Hipp. pr. 432. *ὁρῶ δὲ τοῖς πολλοῖσιν ἀνθρώποις ἐγὼ τίκτουσαν ὕβριν τὴν πάρος εὐπραξίαν·* Fr. inc. 861. *εὐδαιμονί᾽ εἴωθεν ὑπερηφανίας ποιεῖν·* besonders der Reichthum: Lys. 24, 16. *οὐ γὰρ πενομένους καὶ λίαν ἀπόρως διακειμένους ὑβρίζειν εἰκός, ἀλλὰ τοὺς πολλῷ πλείω τῶν ἀναγκαίων κεκτημένους κτλ.*;

Isocr. 1, 6. πλοῦτος δὲ κακίας μᾶλλον ἢ καλοκαγαθίας ὑπηρέτης ἐξουσίαν μὲν τῇ ῥᾳθυμίᾳ παρασκευάζων, ἐπὶ δὲ τὰς ἡδονὰς τοὺς νέους παρακαλῶν· vgl. Thuc. 3, 39, 4; Cyrop. 8, 4, 14; 8, 6, 1. Das Glück erzeugt nämlich den κόρος, die Uebersättigung, und dieser κόρος hinwiederum die ὕβρις· Solon 8. τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται, wie Theogn. 153 (vgl. 1175 ff.), nur dass dieser mit merkwürdiger Einschränkung sagt: ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται. Wenn aber Pind. Ol. 13, 10 die ὕβρις Mutter des κόρος, und in einem Orakel bei Herod. 8, 77 der κόρος Sohn der ὕβρις genannt wird, so sind die Begriffe in so fern umgekehrt, als dann ὕβρις die hoffärtige Gesinnung, κόρος das derselben entsprechende Thun bedeutet. — Vom übermüthigen Frevler Ixion wird Pind. Pyth. 2, 26 gesagt, dass er μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον, dagegen an Archedike bei Simon. C. 114 Bgk gelobt, dass sie, die Tochter, die Gattin, die Schwester, die Mutter von Fürsten, οὐκ ἤρθη νοῦν ἐς ἀτασθαλίην. Vgl. Herod. 3, 80. ἐγγίνεται μὲν γάρ οἱ (τῷ βασιλεῖ) ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων, φθόνος δ' ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ. Δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα· τὰ μὲν γὰρ ὕβρι κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ. Mit wesentlicher Modifikation sagt Dem. Olynth. 1, 23. τὸ γὰρ εὖ πράττειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίγνεται, womit genau Theogn. 153 stimmt (siehe oben) und Eurip. Suppl. 464. φεῦ φεῦ· κακοῖσιν ὡς ὅταν δαίμων διδῷ καλῶς, ὑβρίζουσ', ὡς ἀεὶ πράξοντες εὖ. Aber auch jugendliches Alter übt eine zur ὕβρις bethörende Kraft aus; Theogn. 629. ἥβη καὶ νεότης ἐπικουφίζει νόον ἀνδρός, πολλῶν δ' ἐξαίρει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην· Lysias fährt in der oben angeführten Stelle 24, 16 fort: οὐδὲ τοὺς ἀδυνάτους τοῖς σώμασιν ὄντας (ὑβρίζειν εἰκός), ἀλλὰ τοὺς μάλιστα πιστεύοντας ταῖς αὐτῶν ῥώμαις, οὐδὲ τοὺς ἤδη προβεβηκότας τῇ ἡλικίᾳ, ἀλλὰ τοὺς ἔτι νέους καὶ νέαις ταῖς διανοίαις χρωμένους· vgl. Xen. Rep. Lac. 3, 1. 2. Dass auch politischen Verhältnissen, ja der klimatischen und topographischen Natur des Landes ein sittlich schädlicher Einfluss zugeschrieben wird, erhellt z. B. aus Herod. 9, 122. φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς ἄνδρας γίνεσθαι· οὐ γάρ τοι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπόν τε θαυμαστὸν φύειν καὶ

ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια. Isocr. 8, 94. *ἐξ ὧν ἀμφότερα ῥᾴδιόν ἐστι καταμαθεῖν, καὶ τὴν χώραν ἡμῶν, ὅτι δύναται τρέφειν ἄνδρας ἀμείνους τῶν ἄλλων, καὶ τὴν καλουμένην μὲν ἀρχήν* (Seeherrschaft), *οὖσαν δὲ συμφοράν, ὅτι πέφυκε χείρους ἅπαντας ποιεῖν τοὺς χρωμένους αὐτῇ.* — Aber die Noth, wenn ihr gleich zuweilen eine witzigende, zur Besonnenheit führende Kraft zugetraut wird, wie z. B. Cyrop. 8, 4, 14. *δοκεῖ δέ μοι — χαλεπώτερον εἶναι εὑρεῖν ἄνδρα τἀγαθὰ καλῶς φέροντα ἢ τὰ κακά· τὰ μὲν γὰρ ὕβριν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ σωφροσύνην τοῖς πᾶσιν ἐμποιεῖ*, auch sie wird zuweilen als Quelle der Sünde betrachtet; Theogn. 383 ff. *τοὶ δ᾽ ἀπὸ δειλῶν ἔργων ἴσχονται θυμόν, ὅμως πενίην μητέρ᾽ ἀμηχανίης ἔλαβον, τὰ δίκαια φιλεῦντες, ἥ τ᾽ ἀνδρῶν παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην, βλάπτουσ᾽ ἐν στήθεσσι φρένας κρατερῆς ὑπ᾽ ἀνάγκης· τολμᾷ δ᾽ οὐκ ἐθέλων αἴσχεα πολλὰ φέρειν, χρησμοσύνῃ εἴκων, ἣ δὴ κακὰ πολλὰ διδάσκει, ψεύδεά τ᾽ ἐξαπάτας τ᾽ οὐλομένας τ᾽ ἔριδας, ἄνδρα καὶ οὐκ ἐθέλοντα·* ib. 649. *ἆ δειλὴ πενίη, τί ἐμοῖς ἐπικειμένη ὤμοις σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον; αἰσχρὰ δέ μ᾽ οὐκ ἐθέλοντα βίῃ καὶ πολλὰ διδάσκεις, ἐσθλὰ μετ᾽ ἀνθρώπων καὶ κάλ᾽ ἐπιστάμενον·* vgl. Xen. Anab. 2, 5, 21. Wohl individuelle Meinung ist es, wenn Euripides die Hecabe v. 588 ff. folgendermassen sprechen lässt:

οὔκουν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακὴ
τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει,
χρηστὴ δ᾽ ἁμαρτοῦσ᾽ ὧν χρεὼν αὐτὴν τυχεῖν
κακὸν δίδωσι καρπόν· ἀνθρώποις δ᾽ ἀεὶ
ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός,
ὁ δ᾽ ἐσθλὸς ἐσθλός, οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο
φύσιν διέφθειρ᾽, ἀλλὰ χρηστός ἐστ᾽ ἀεί;

Vorherrschend wenigstens war die Vorstellung einer gewissen Incorruptibilität der ursprünglich guten Natur gewiss nicht; dagegen sprechen viele der mitgetheilten Stellen zu sichtlich, wenn gleich nicht zu läugnen ist, dass der *κακῶς πεφυκώς* (§. 5) der Verführung zu böser That viel leichter unterliegt.

7. Der Reiz zum Bösen geht b) von Personen aus, und zwar theils von Menschen, theils von den Göttern selbst. Was erstere betrifft, so ist in Menanders ***φθείρουσιν ἤθη***

χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί so sehr die Ansicht der ganzen auch christlichen Menschheit ausgesprochen, dass viele Nachweisungen unnöthig sind. Doch vgl. Aesch. Pers. 752 (754), wo Atossa von Xerxes sagt: *ταῦτα τοῖς κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσι διδάσκεται*, besonders Theogn. 305. *οἱ κακοὶ οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν, ἀλλ' ἄνδρεσσι κακοῖς συνθέμενοι φιλίην·* endlich Stob. Tit. 14, 17. 18. 19, wo die allgemein bekannten Stellen von der Seelengefährlichkeit der Schmeichelei stehn. Hieher gehört auch der verderbliche Einfluss schlechter Erziehung, von welchem z. B. Aeschin. 1, 11 spricht. — Weit wichtiger für die Erkenntniss der religiösen Weltanschauung Griechenlands ist die Lehre von der Bethörung des Menschen zur Sünde durch die Gottheit selbst. Den ersten Theil dieser Lehre, dass die Gottheit aus reiner Willkür auch den Unschuldigen zur Sünde bethört, haben wir schon I, 35 behandelt *), als wir die Aufgabe hatten, die sittlichen Eigenschaften der griechischen Gottheit zu untersuchen. Hiezu bemerken wir hier noch, dass jene Lehre nur Hand in Hand geht mit jener anderen, kraft welcher aller Verstand, alle Tugend von der Gottheit kommt. Wie Sophokles sagt Antig. 677 (683). *θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας, πάντων ὅσ' ἐστὶ κτημάτων ὑπέρτατον*, so sagt Aesch. Fr. Niob. 151 (163). *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.* Da ferner, nach III, 5, die Wirksamkeit der Götter von der des Schicksals oft nicht unterschieden wird, so kann es nicht befremden, dass man zuweilen auch dem Schicksal eine bösartig verblendende Wirkung zuschrieb und dem Verhängniss eine böse That imputirte, die man dem Menschen selbst nicht zuschreiben wollte; vgl. Eichhoff über einige rel. sittl. Vorstellungen des Alterthums, Duisburg 1846, p. 19. Dies geschieht in folgender Form: Her. 1, 8. *χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς,*

---

*) Nachträglich bezeichnen wir auch Eur. Herc. f. 814—865 als eine klassische Stelle für diese Lehre. Aus purem Hass will Hera den Herakles zum Mörder seiner Kinder machen; und doch ist Herakles so ganz unschuldig, dass *Λύσσα*, die ihm von Hera gesendete personificirte Raserei, feierlich jedoch fruchtlos gegen das Ansinnen ihn zu bethören protestirt; v. 850. *Ἥλιον μαρτυρόμεσθα δρῶσ' ἃ δρᾶν οὐ βούλομαι.*

womit seine Bethörung dem Gyges gegenüber erklärt werden soll; 6, 135. *ἡ δὲ Πυθίη οὐκ ἔα* (*καταχρήσασθαι τὴν Τιμοῦν*, welche Priesterin den Miltiades verrätherisch zu Paros in den Tempel der Demeter und Kore eingelassen hatte) *φᾶσα οὐ Τιμοῦν εἶναι τὴν αἰτίην τουτέων, ἀλλά, δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὖ, φανῆναί οἱ τῶν κακῶν κατηγεμόνα.* Somit bethört das Verhängniss die Priesterin zu einem Frevel, um den Miltiades zu verderben. Als dem Verhängniss entsprungen betrachtet Euripides auch des Orestes Muttermord, Electr. 1286. 1297. Diese Anschauung von der bethörenden Macht des Schicksals hat bei den Römern Wurzel gefasst, Liv. 5, 37; 9, 9; Vell. Pat. 2, 118.

8. Je mehr aber unter den Eigenschaften der Gottheit vom Griechen gerade die Gerechtigkeit fest gehalten wurde, desto weniger konnte sich eine Ansicht behaupten, welche der Gottheit die furchtbarste Ungerechtigkeit aufbürdete. Wir finden daher, dass frühzeitig der Versuch gemacht wird, sie mit der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit in Uebereinstimmung zu bringen. Dies konnte nicht anders als dadurch geschehn, dass die von der Gottheit ausgehende Bethörung zur Sünde als eine That der göttlichen Gerechtigkeit gefasst, als eine Strafe betrachtet wurde, welche den Menschen für früher begangene Sünden in gerechter Weise trifft. So sagt schon Solon 13, 74. *κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθάνατοι· ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἣν ὁπόταν Ζεὺς πέμψῃ τισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.* Hier ists ausdrücklich gesagt: es giebt eine Bethörung, welche Zeus zur Strafe sendet; das ist die *θεοβλάβεια*, von welcher wir sprechen. Hieraus erklärt sich Aesch. Suppl. 403 (388). *Ζεὺς ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως* (jure meritoque) *ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις·* der *κακός* wird damit bestraft, dass ihm weitere böse Thaten zugetheilt werden, auf dass mit dem Wachsthum seiner Schuld auch seine Strafe sich steigere. Hieraus erklärt sich ferner die immer noch missverstandene Stelle bei Soph. OC. 962 (966), wo Oedipus seine unfreiwilligen Frevelthaten von einem Zorn der Götter gegen das ganze Geschlecht der Labdaciden ableiten will, da man, sagt er, an meiner Person keinen Vorwurf einer Sünde auffinden kann, um dessen willen, zu dessen Vergeltung ich so sündigen musste an mir und den Meinigen, *ἀνθ' ὅτου* (sc.

ὀνείδους ἁμαρτίας) τάδ' εἰς ἐμαυτὸν τοὺς ἐμούς θ' ἡμάρτανον. Selbst Aristophanes lehrt Nubb. 1452—1464 diese gerechte *θεοβλάβεια* ganz ausführlich: ihr Wolken habt mich bethört, ruft Strepsiades. Daran bist du selbst schuld, antworten diese, *στρέψας σεαυτὸν ἐς πονηρὰ πράγματα.* „Aber warum habt ihr mich alten, ungeschickten Mann nicht gewarnt?" Der Chor: *ἡμεῖς ποιοῦμεν ταῦθ' ἑκάστοθ' ὅντιν' ἂν γνῶμεν πονηρῶν ὄντ' ἐραστὴν πραγμάτων, ἕως ἂν αὐτὸν ἐμβάλωμεν εἰς κακόν, ὅπως ἂν εἰδῇ τοὺς θεοὺς δεδοικέναι.* Hierauf Strepsiades: *ὤμοι, πονηρά γ', ὦ Νεφέλαι, δίκαια δέ. Οὐ γάρ μ' ἐχρῆν τὰ χρήμαθ' ἃ 'δανεισάμην ἀποστερεῖν·* der Entschluss entlehnte Gelder abzuläugnen wird mit der Bethörung sich der Sophistik und damit allem Bösen zu ergeben bestraft. Bei Lysias finden sich mehrere Male nicht böse, sondern nur unkluge Handlungen eines Menschen als von der Gottheit verhängte Strafen für frühere Vergehungen betrachtet, z. B. 6, 19. 22. 27; Demosthenes aber fasst, gerade wie jene Dichter, das sündhafte, frevelmüthige Wesen eines Menschen als eine Sündenstrafe auf; Timocr. 121. *οἴομαι δὲ νὴ τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον — οὐκ ἀπὸ ταὐτομάτου τὴν ὕβριν καὶ τὴν ὑπερηφανίαν ἐπελθεῖν Ἀνδροτίωνι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θεοῦ ἐπιπεμφθεῖσαν, ἵν' ὥσπερ οἱ τὰ ἀκρωτήρια τῆς Νίκης περικόψαντες ἀπώλοντο αὐτοὶ ὑφ' αὑτῶν, οὕτω καὶ οὗτοι αὐτοὶ αὑτοῖς δικαζόμενοι ἀπόλοιντο, καὶ τὰ χρήματα καταθεῖεν δεκαπλάσια κατὰ τοὺς νόμους ἢ δεθεῖεν.* Endlich sagt auch Lyc. Leocr. 92. *οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν παράγουσι· καί μοι δοκοῦσι τῶν ἀρχαίων τινὲς ποιητῶν ὥσπερ χρησμοὺς γράψαντες τοῖς ἐπιγενομένοις τάδε τὰ ἰαμβεῖα καταλιπεῖν· ὅταν γὰρ ὀργὴ δαιμόνων βλάπτῃ τινά, τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τὸν νοῦν τὸν ἐσθλόν, εἰς δὲ τὴν χείρω τρέπει γνώμην, ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει.* Beispiele solcher *θεοβλάβεια* giebt uns Herodot, und zwar der gedoppelten, derjenigen die mit Unklugheit, und derjenigen, die mit Bethörung zur Sünde straft; vgl. was theils von Astyages 1, 127, von dem Könige von Lebaea 8, 137, theils von Cambyses 3, 30. 33, von Cleomenes 6, 84 berichtet wird. Auch die Römer theilen diese Anschauung von der *θεοβλάβεια·* Cic. Verr. 1, 2, 6. multa enim et in Deos et in homines impie nefarieque commisit,

quorum scelerum poenis agitatur et a mente consilioque deducitur; vgl. de domo sua 2, 3.

9. Noch ist einer als göttlich erachteten Macht zu gedenken, welche unter besonderen Umständen zur Sünde verführt. Es ist dies die Macht des *ἀλάστωρ*, wie wir sie besonders aus Aeschylus kennen Agam. 1497—1508 (1465—1476). Da Schreiber dieses Natur und Wesen des Aeschyleischen Alastor in einer besonderen Schrift de religionibus Oresteam Aeschyli continentibus 1843 unter Zustimmung einiger der bedeutendsten Autoritäten bereits entwickelt hat, so stehe blos das Ergebniss jener Untersuchung hier. Wenn ein Frevel eine rächende That hervorruft, welche zwar in einer Hinsicht als Bestrafung jenes Frevels gerecht, an sich selbst aber ein neuer Frevel ist, der nun auch seinerseits wieder eine solche doppelseitige Vergeltung herausfordert, so wird der in einem Hause fortwirkende Geist Böses so zu vergelten, dass der Vergelter indem er straft einen neuen Frevel begeht*), persönlich gedacht als ein *δαίμων γέννας* und *ἀλάστωρ* genannt, welcher den Menschen, in welchem er wirksam ist, zwar keineswegs unschuldig macht, wie Klytämnestra nach dem Gatten- und Königsmord behaupten zu können meint, doch aber als *συλλήπτωρ* desselben und zwar *πατρόθεν* anerkannt wird. Es ist leicht einzusehen, wie sehr ein solcher Familien-Alastor der auf innere Einheit berechneten Aeschyleischen Trilogie zusagen musste, indem er durch eine von einer Urschuld auslaufende Frevelkette die den einzelnen Dramen der Trilogie zugetheilten Handlungen aufs engste verknüpft; es ist aber begreiflich, dass Sophokles, der nicht mehr äschyleische Trilogieen dichtet, auch den äschyleischen Alastor nicht mehr braucht. Wenn irgendwo, so musste Electr. 491 (504) ff., wo von der Urschuld und Frevelkette im Hause der Atriden die Rede ist, von einem *ἀλάστωρ* als *δαίμων γέννας* gesprochen werden; dies ist nicht der Fall. Ja der Tochter Agamemnons, welche doch die Heldin des Stückes ist, liegt

---

*) Dies heisst bei Eur. Iph. T. 547 sehr gut *κακὸν δίκαιον εὖ εἰσπράττεσθαι·* man vergleiche auch das *κακὰ κακοῖς ἰᾶσθαι* bei Aesch. Fr. 438 H., Soph. Fr. 86, Herod. 3, 53.

der Gedanke an den *ἀλάστωρ* so fern, dass sie v. 564 (577) ff. dem Gesetz, auf welchem die Vorstellung vom *ἀλάστωρ* beruht, dem Gesetz einer rücksichtslosen, wenn selbst frevelhaften Vergeltung, ihre Anerkennung versagt. Die Worte lauten: *εἰ δ' οὖν, ἐρῶ γὰρ καὶ τὸ σόν, κεῖνον (Μενέλεων) θέλων ἐπωφελῆσαι ταῦτ' ἔδρα* (Agamemnon, d. h. die Iphigenia schlachtete), *τούτου θανεῖν χρῆν αὐτὸν οὕνεκ' ἐκ σέθεν; ποίῳ νόμῳ;* So wenig sie der Mutter das Recht zugesteht, die Schlachtung der Tochter durch den Mord des Gatten und Königs zu bestrafen, gerade so wenig schreibt sie sich selbst das Recht zu, den Mord ihres Vaters durch Vergiessung des Blutes ihrer Mutter zu sühnen. Dass letzteres Recht aus dem von Klytämnestra behaupteten Gesetze rücksichtsloser Vergeltung folgen würde, das sagt sie allerdings: *ὅρα, τιθεῖσα τόνδε τὸν νόμον βροτοῖς, μὴ πῆμα σαυτῇ καὶ μετάγνοιαν τίθῃς.* Aber sie gedenkt nicht dieses Recht in Anspruch zu nehmen; nirgends sinnt sie, wie die Euripideische Electra thut v. 278. 646. 963 ff. 1203. 1220, auf Muttermord, stets nur auf Ermordung Aegisths, vgl. 937 (953) ff. Ja sie lässt nicht einmal gelten, dass jenes Gesetz rücksichtsloser Vergeltung für ihre Mutter das wahre Motiv des Gattenmords gewesen sei, sondern erklärt diese Behauptung der Mutter für einen Vorwand, für den wahren Beweggrund ihres Handelns aber die Buhlschaft mit Aegisthus (v. 571 oder 584), welche bei Aeschylus durchaus zurücktritt und eigentlich nur als eine Folge der für sie vorhandenen Nothwendigkeit erscheint, an einem Manne eine politische Stütze zu haben. Und wenn endlich jenes Gesetz der Vergeltung gleichwohl an Klytämnestra zum Vollzug kommt und Elektra dem Vorhaben des Bruders anfangs stillschweigend später mit lauten Mahnungen zustimmt, v. 1387 (1406) ff., so werden doch stets andere Mächte, die Götter und ihre Gerechtigkeit, 1363 (1382), Agamemnon selbst, 1397 (1418), in diesem Vollzuge wirksam gedacht, vom *ἀλάστωρ* als *δαίμων γέννας* *) ist nirgends die Rede [18]).

---

*) Auch Eur. Or. 490 ff. erkennt ihn nicht an; in Electr. 1302. *μία δ' ἀμφοτέρους ἄτη πατέρων διέκναισεν* könnte er angedeutet scheinen, aber es wird auch hier nicht gesagt, dass die Urschuld

10. Aber woher auch immer die menschliche Schuld rührt, sie wird nicht, wie bei Homer (vgl. H. Th. VI, 19), mitunter auf die Götter geschoben, sondern stets dem Menschen ganz und vollständig zugerechnet. Menelaus erkennt Helena's Entschuldigung nicht an, wenn sie Troad. 1036 sagt: *μή, πρὸς σὲ γονάτων, τὴν νόσον τὴν τῶν θεῶν προσθεὶς ἐμοὶ κτάνῃς με, συγγίγνωσκε δέ*, sondern beschliesst ihren Tod; die ihr nachmals gewordene Verzeihung wird anders motivirt. Und wenn bei Eur. Electr. 1292 die Dioskuren zu Orestes sagen: *Φοίβῳ τήνδ' ἀναθήσω πρᾶξιν φονίαν*, so beziehen sie sich auf den bestimmten Befehl des Orakels, und nehmen, als v. 1299 Elektra fragt, welcher Apollon sie zur Muttermörderin gemacht habe, zur Urschuld des Geschlechtes ihre Zuflucht, um sie in die Vergebung mit einschliessen zu können. Ja, wie es scheint, verhält sich Euripides polemisch gegen die Lehre von der Zurückführung menschlicher Schuld auf die Götter; Fr. Archel. 257. A. *πόλλ', ὦ τέκνον, σφάλλουσιν ἀνθρώπους θεοί.* B. *τὸ ῥᾷστον εἶπας, αἰτιάσασθαι θεούς.* Nicht zugerechnet werden den Menschen blos die *ἀκούσια ἁμαρτήματα*, die unfreiwilligen Vergehungen; Antiph. 5, 92. *ἔπειτα δὲ τὰ μὲν ἀκούσια τῶν ἁμαρτημάτων ἔχει συγγνώμην, τὰ δὲ ἑκούσια οὐκ ἔχει. Τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον ἁμάρτημα τῆς τύχης ἐστί, τὸ δὲ ἑκούσιον τῆς γνώμης.* Genau so Dem. Coron. 274. *ἀδικεῖ τις ἑκών; ὀργὴν καὶ τιμωρίαν κατὰ τούτου· ἐξήμαρτέ τις ἄκων; συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τούτῳ.* Daher besteht für unfreiwillige Verbrecher das Asylrecht; Thuc. 4, 98, 6. *καὶ γὰρ τῶν ἀκουσίων ἁμαρτημάτων καταφυγὴν εἶναι τοὺς βωμούς, παρανομίαν τε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀνάγκῃ κακοῖς ὀνομασθῆναι.* Diese bestimmte Aeusserung scheint zu enthalten, dass absichtlichen Verbrechern das Asyl keinen Schutz gewähren sollte; in der That aber finden wir, dass dieser Schutz von jedem Verfolgten, der ihn erreichen konnte, in Anspruch genommen wurde, auch wenn er sich schuldig wusste, wie die bekannte Geschichte des Königs Pausanias beweist; vgl. Lys. 12, 98. *καὶ οὔτ' ἂν ἱερὰ οὔτε βωμοὶ ὑμᾶς ἀδικουμένους*

---

des Geschlechts sich gerade durch Vermittlung eines *δαίμων γέννας* fortpflanzt.

διὰ τοὺς τούτων (τῶν τριάκοντα) τρόπους ὠφέλησαν, ἃ καὶ τοῖς ἀδικοῦσι σωτήρια γίγνεται. Und dass selbst gegen solche in der Regel nicht offenbare Gewalt gebraucht wurde, geht aus den Maassregeln hervor, die man ergriff, um ihnen das Asyl wenigstens indirekt nutzlos zu machen, wie z. B. dem Pausanias alle Nahrung entzogen wurde, während es andererseits an Beispielen nicht fehlt, dass frevelhafte Gewaltthat auch das Asylrecht des Unschuldigen verletzte. — Doch kehren wir zu unserer nächsten Aufgabe zurück.

11. Für unbedingte Zurechnung der Frevelthat spricht vor Allem die Anerkennung der Macht des Gewissens im Menschen. Wer irgend eines Frevels schuldig wird, dem bleibt eine lastende, nagende Sorge im Herzen zurück, *ἐνθύμιον αὐτῷ γίγνεται* oder *ἐνθύμιον ὑπολείπεται* (Med.), Antiph. Tetr. 2, 4, 9. So wird Eur. Orest. 388 auf Menelaus' Frage: *τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος*; von Orestes geantwortet: *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος*· so erzählt Androm. 788 die Amme von Hermione: *πατρός τ' ἐρημωθεῖσα συννοίᾳ θ' ἅμα, οἷον δέδρακεν ἔργον Ἀνδρομάχην κτανεῖν καὶ παῖδα βουλεύσασα, κατθανεῖν θέλει πόσιν τρέμουσα.* So ist es für Sokrates' Ankläger nothwendig, *ἀνάγκη ἐστὶ πολλὴν ἑαυτοῖς συνειδέναι ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν*, Xenoph. Apol. 24. Vom Einfluss aber des Gewissens auf das Leben wissen die Alten nicht wenig zu sagen. Das gute Gewissen stärkt die versagende, das böse schwächt die natürlich starke Leibeskraft, Antiph. 5, 93; wie das gute Gewissen der beste Trost ist bei falscher Anklage (ib. 6, 1), so stört das böse sämmtliche Hoffnungen des Lebens, ib. 5. Denn es erfüllt das Gemüth mit Traurigkeit, Schaam und Furcht; Xen. Cyr. 6, 1, 35. *ἐλθὼν δὲ ὁ Ἀρτάβαζος πρὸς τὸν Ἀράσπαν ἐλοιδόρησεν αὐτόν, παρακαταθήκην ὀνομάζων τὴν γυναῖκα* (Panthea, welche Araspes, der sie behüten sollte, mit frecher Gewalt bedroht hatte) *ἀσέβειάν τε αὐτοῦ λέγων ἀδικίαν τε καὶ ἀκράτειαν· ὥστε τὸν Ἀράσπαν πολλὰ μὲν δακρύειν ὑπὸ λύπης, καταδύεσθαι δ' ὑπὸ τῆς αἰσχύνης, ἀπολωλέναι δὲ τῷ φόβῳ, μή τι καὶ πάθοι ὑπὸ Κύρου.* Insbesondere greift das Schuldbewusstsein störend in das Verhältniss der Menschen zu den Göttern ein, und macht ihnen alle religiösen Handlungen, so lange die Sünde nicht gesühnt ist, unmöglich; Hauptstelle Aeschin. 3, 121.

Beispiele solcher Gewissensangst liefern uns Dichter und Geschichtschreiber. Aeschylus nennt sie nicht nur im Allgemeinen, Ag. 179 (166) ff., sondern giebt uns auch ein grossartiges Bild von ihr in der Person des Orestes Choeph. 1010 (1005) ff. Thucydides stellt 7, 18, 2 dem bösen Gewissen der Spartaner, das sie wegen des Ueberfalls von Platää hatten, das gute gegenüber, mit welchem sie im Laufe des peloponnesischen den sogenannten deceleischen Krieg begannen, ὅτι τὰς σπονδὰς προτέρους λελυκέναι ἡγοῦντο τοὺς Ἀθηναίους. Mit Anschaulichkeit beschreibt Xen. h. gr. 2, 2, 3 besonders §. 10 die Stimmung der Athenienser, als sie sich nach der Schlacht bei Aegospotami für verloren halten mussten: ἐνόμιζον οὐδεμίαν σωτηρίαν τὸ μὴ παθεῖν ἃ οὐ τιμωρούμενοι ἐποίησαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ὕβριν ἠδίκουν ἀνθρώπους μικροπολίτας οὐδ᾽ ἐπὶ μιᾷ αἰτίᾳ ἑτέρᾳ ἢ ὅτι ἐκείνοις (τοῖς Λακεδ.) συνεμάχουν. — Das böse Gewissen aber verobjectivirt sich, wenn man diesen sonst oft gehörten Ausdruck hier gestattet, im Rachegeist; die innerliche Gewissensangst wird angeschaut als eine Macht ausserhalb des Frevlers, welche diesen verfolgt. Dieser Rachegeist ist nicht nur in den Erinyen zur Person geworden, vgl. die προσβολαὶ Ἐρινύων bei Aesch. Choeph. 283 (280), sondern hat als προστρόπαιος, als der Rächer, an den sich der Misshandelte wendet, als μιάστωρ, der den Befleckten verfolgt, als ἀλάστωρ, welcher die Missethat nicht vergisst, als ἀλιτήριος, welcher sie heimsucht, als παλαμναῖος, Mordgeist, der den ebenfalls so benannten *) Mörder straft, eine Art von selbstständiger Persönlichkeit gewonnen, eine Vorstellung, welche dadurch unterstützt wird, dass zuweilen die Seelen der Gemordeten selbst als solche Quälgeister ihre Schuldiger verfolgen. Xen. Cyrop. 8, 7, 18. τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσιν; in dieser Stelle ist zweierlei ausgesagt, erstlich, dass die

*) Es ist bekannt, dass die genannten Ausdrücke sämmtlich eben so gut den Frevler, der die Rache herausfordert, als den ihn verfolgenden Rachegeist bezeichnen, ein Beweis, dass dieser verfolgende Geist eigentlich der Frevler selbst, d. i. dessen Gewissensangst ist.

Seelen selbst als Rachegeister handeln, zweitens dass sie den Frevlern solche Geister, die von ihnen, den Seelen, verschieden sind, zusenden. In den folgenden Stellen tritt bald die eine, bald die andere dieser Anschauungen hervor. Den Richtern, welche einen Mörder nicht verurtheilen, wird der Ermordete ein *προστρόπαιος*, Antiph. Tetral. 1, 3, 10, vgl. ib. 3, 1, 4. *ἡμεῖς οἱ τιμωροὶ τῶν διεφθαρμένων — τῷ μὲν ἀποθανόντι οὐ τιμωροῦντες δεινοὺς ἀλιτηρίους ἕξομεν τοὺς τῶν ἀποθανόντων προστροπαίους*· ib. 3, 2, 8. *ἀδίκως μὲν γὰρ ἀπολυθείς, διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς διδαχθῆναι ἡμᾶς ἀποφυγών, τοῦ μὴ διδάξαντος καὶ οὐχ ὑμέτερον τὸν προστρόπαιον τοῦ ἀποθανόντος καταστήσω· μὴ ὀρθῶς δὲ καταληφθεὶς ὑφ᾽ ὑμῶν ὑμῖν καὶ οὐ τούτῳ τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων προστρίψομαι.* Die *ἀλιτηρίων δυσμένεια* ist gleichsam eine Erbschaft, welche der Ermordete, der ihm von Gott geschenkten Lebensgüter beraubt, desshalb auch als eine göttliche Strafe hinterlässt, *ἥν*, nämlich *τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν*, *οἱ παρὰ τὸ δίκαιον κρίνοντες ἢ μαρτυροῦντες, συνασεβοῦντες τῷ ταῦτα δρῶντι* (dem Mörder), *οὐ προσῆκον μιάσμα εἰς τοὺς ἰδίους οἴκους εἰσάγονται* (ib. 3, 1, 3). In Folge dieser letzten Vorstellung wird der *ἀλιτήριος* ein gespenstisches Wesen, ein Spuk; Andoc. 1, 130. *ὅτι Ἱππόνικος ἐν τῇ οἰκίᾳ ἀλιτήριον τρέφει, ὃς αὐτοῦ τὴν τράπεζαν ἀνατρέπει.* In Platons Darstellung, welcher diese Lehre vom Rachegeist als uralt nicht missachtet wissen will, findet sich die von uns ausgesprochene Doppelnatur dieses Rachegeistes, eine ausser dem Menschen befindliche Macht und doch eigentlich die persönlich gedachte Macht des Gewissens in ihm zu sein, wenigstens angedeutet. Denn so lesen wir Legg. IX, p. 865 D. *λέγεται δέ, ὡς ὁ θανατωθεὶς ἄρα βιαίως, ἐν ἐλευθέρῳ φρονήματι βεβιωκώς, θυμοῦταί τε τῷ δράσαντι νεοθνὴς ὤν, καὶ φόβου καὶ δείματος ἅμα διὰ τὴν βίαιον πάθην αὐτὸς πεπληρωμένος ὁρῶν τε τὸν ἑαυτοῦ φονέα ἐν τοῖς ἤθεσι τοῖς τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας ἀναστρεφόμενον δειμαίνει, καὶ ταραττόμενος αὐτὸς ταράττει κατὰ δύναμιν πᾶσαν τὸν δράσαντα, μνήμην* (das Gewissen des Thäters) *ξύμμαχον ἔχων, αὐτόν τε καὶ τὰς πράξεις αὐτοῦ· διὸ δὴ χρεὼν ἐστιν ἄρα ὑπεξελθεῖν τῷ παθόντι τὸν δράσαντα τὰς ὥρας πάσας τοῦ ἐνιαυτοῦ* (der Mörder muss dem als Rachegeist umgehenden Gemordeten ein volles Jahr gleich-

sam Platz machen, aus dem Wege gehn) *καὶ ἐρημῶσαι πάντας τοὺς οἰκείους τόπους ξυμπάσης τῆς πατρίδος· ἐὰν δὲ ξένος ὁ τελευτήσας ᾖ, καὶ τῆς τοῦ ξένου χώρας εἰργέσθω τοὺς αὐτοὺς χρόνους.* Nach einem Ausspruch der Pythia verfolgt der Rachegeist der erschlagenen Mutter Eriphyle *) den Alkmäon sogar überallhin, nur in das Land nicht, *ἥτις ἐστὶ νεωτάτη καὶ ἡ θάλασσα τοῦ μητρῴου μιάσματος ἀνέφηνεν ὕστερον αὐτήν,* Paus. 8, 24, 4. Derselbe Pausanias findet es wahrscheinlich, 2, 18, 2, und gleichfalls einem Ausspruche der Pythia gemäss, dass ein solcher Rachegeist auch der Zeit nach lange fortwirke und mehrere Geschlechter verfolge: *εἰ δὲ ἐπὶ τοσοῦτο αὐτοῖς* (den Pelopiden) *τὸ μίασμα τὸ Πέλοπος καὶ ὁ Μυρτίλου προστρόπαιος ἠκολούθησε, τούτοις ἦν ἄρα ὁμολογοῦντα, ἡνίκα ἡ Πυθία Γλαύκῳ τῷ Ἐπικύδους Σπαρτιάτῃ, βουλεύσαντι ἐπίορκα ὀμόσαι, καὶ τοῦδε εἶπεν ἐς τοὺς ἀπογόνους κατιέναι τὴν δίκην.*

12. Für unbedingte Zurechnung der Uebelthat spricht zweitens die Zurückweisung aller Entschuldigungen und Beschönigungen, es sei denn, dass der Thäter nachweisen kann, er habe unabsichtlich und unwissentlich gesündigt, welch letzteres dann nicht als Schuld, sondern als Unglück betrachtet wird. Wir erinnern zunächst an Orestes, wie er in den Choeph. 910 (898) ff. alle Versuche Klytämnestra's ihre That zu entschuldigen mit schlagender Gegenrede zurückweist, sodann an Helena in den Troerinnen (oben §. 10), ferner an einige Hauptstellen theoretischer Art; Lys. 31, 11. *ὅσοι δὲ τοῦτο γνώμῃ ἔπραξαν* (d. i. das Vaterland im Unglück preisgegeben haben) *οὐδεμιᾶς συγγνώμης ἄξιοί εἰσιν· οὐ γὰρ διὰ δυστυχίαν, ἀλλὰ δι᾽ ἐπιβουλὴν ἐποίησαν αὐτό. Καθέστηκε δέ τι ἔθος δίκαιον πᾶσιν ἀνθρώποις τῶν αὐτῶν ἀδικημάτων μάλιστα ὀργίζεσθαι τοῖς μάλιστα δυναμένοις μὴ ἀδικεῖν, τοῖς δὲ πένησιν ἢ ἀδυνάτοις τῷ σώματι συγγνώμην ἔχειν διὰ τὸ ἡγεῖσθαι ἄκοντας αὐτοὺς ἁμαρτάνειν.* Hiezu Xen. Cyrop. 3, 1, 38. *μή τι σύ, ὦ Τιγράνη, ὅτι ἀποκτείνει με, χαλεπανθῇς τῷ πατρί· οὐ γὰρ κακονοίᾳ*

*) Von der späten Nachwirkung des an ihr berüchtigtes Halsband geknüpften Fluches erzählt Phylarchus Fr. 60.

τινὶ ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ' ἀγνοίᾳ· ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντα ἀκούσια ταῦτ' ἐγὼ νομίζω.

13. Vornehmlich aber wird aus der Lehre von der Strafe klar *), dass dem Menschen die Sünde vollständig zugerechnet wird. Denn wenn wir die Griechen um Wesen und Bedeutung der Strafe befragen, so erhalten wir von Homer an die einstimmige Antwort, dass dasselbe in der Vergeltung beruht, dass die Strafe Gleiches mit Gleichem bezahlt, dass ihr ausgesprochenes Princip lautet: δράσαντι παθεῖν. Vergeltung aber ist ohne Zurechnung nicht denkbar. Von den zahlreichen Stellen, in welchen die Strafe als Vergeltung gefasst erscheint, heben wir nur einige der wichtigsten heraus. Hes. Opp. 333. Ζεὺς — ἐς τελευτὴν ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν· Simon. C. 132 Bgk. οἱ μὲν ἐμὲ κτείναντες ὁμοίων ἀντιτύχοιεν, Ζεῦ Ξένι', οἱ δ' ὑπὸ γᾶν θέντες ὄναιντο βίου. Die Aeschyleischen Stellen haben wir oben I, 24 mitgetheilt; aus Sophokles vgl. Electr. 202 (209). οἷς (dem Aegisthus und Klytämnestra) θεὸς ὁ μέγας Ὀλύμπιος ποίνιμα πάθεα παθεῖν πόροι· ib. 1397 (1418). τελοῦσ' ἀραί· ζῶσιν οἱ γᾶς ὕπαι κείμενοι· παλίῤῥυτον γὰρ αἷμ' ὑπεξαιροῦσι τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες. Eur. Herc. f. 746. Lyk. ὦ πᾶσα Κάδμου γαῖ', ἀπόλλυμαι δόλῳ. Chor. καὶ γὰρ διώλλυς· ἀντίποινα δ' ἐκτίνων τόλμα, διδούς γε τῶν δεδραμένων δίκην· vgl. die παλίῤῥους δίκα Electr. 1155. Die Bestimmung der Strafe Gleiches mit Gleichem zu bezahlen wird zuweilen recht ins Einzelne ausgeführt. Z. B. Antiph. Tetral. 3, 1, 7. ὑμᾶς χρὴ τήν τε ἀνομίαν τοῦ παθήματος ἀμύνοντας τήν τε ὕβριν κολάζοντας ἀξίως τοῦ πάθους τὴν βουλεύσασαν ψυχὴν ἀνταφελέσθαι αὐτόν· die Seele, welche den bösen Rathschluss gefasst hat, soll dem Verbrecher genommen werden; Demosth. Aristocr. 40. τί δή ποτε καὶ ἱερῶν Ἀμφικτυονικῶν ἀπέκλεισε τὸν ἀνδροφόνον (ὁ νόμος); Ὅσων τῷ παθόντι ζῶντι μετῆν, τούτων εἴργει τὸν δεδρακότα· also wessen ein Mensch den andern durch Todtschlag beraubt hat, dessen wird er

*) Vgl. K. Fr. Hermann über Grundsätze und Anwendung des Strafrechts im griech. Alterthume, Gött. 1855, wo der Gegenstand von der politischen Seite beleuchtet ist.

selbst beraubt. Das ist die sogenannte *Νεοπτολέμειος τίσις*: Paus. 4, 17, 3. *Νεοπτολέμῳ γὰρ τῷ Ἀχιλλέως ἀποκτείναντι Πρίαμον ἐπὶ τῇ ἐσχάρᾳ τοῦ Ἑρκείου (Διός) συνέπεσε καὶ αὐτὸν ἐν Δελφοῖς πρὸς τῷ βωμῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀποσφαγῆναι, καὶ ἀπὸ τούτου τὸ παθεῖν ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασε Νεοπτολέμειον τίσιν ὀνομάζουσιν.* Vgl. in Bezug auf Aelternmord Plat. Legg. IX p. 873 A. *τοῦ γὰρ κοινοῦ μιανθέντος αἵματος οὐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην οὐδὲ ἔκπλυτον ἐθέλειν γίγνεσθαι τὸ μιανθέν, πρὶν φόνον φόνῳ ὅμοιον ὁμοίῳ ἡ δράσασα ψυχὴ τίσῃ.* In der Vergeltung aber liegt die **sühnende** Kraft der Strafe. Wie im Deutschen das Wort büssen den Begriff des Gutmachens durch Erduldung einer Strafe in sich schliesst, so bedeutet auch *ποινή* nicht blos Strafe, sondern zugleich auch *λύσις*, liberatio, Befreiung von Schuld; denn dass *ποινή* dieser Bedeutung überhaupt fähig ist, beweist Pind. Pyth. 4, 63, wo es vom Gründer Cyrene's heisst, er habe angefragt in Delphi: *δυσθρόου φωνᾶς ποινὰ τίς ἔσται πρὸς θεῶν*, wie er loskommen könne von der in einem bösen Zufallswort ihm gedrohten Gefahr; vgl. hier die Ausleger. Bei Aeschylus in den Choeph. 803 (791) heisst es nach der alten Lesart, die mir trefflich scheint, ausführlich so: *ἄγετε, τῶν πάλαι πεπραγμένων λύσασθ' αἷμα προσφάτοις δίκαις. Γέρων φόνος μηκέτ' ἐν δόμοις τέκοι· τόδε καλῶς κτάμενον·* der alten Thaten Blutschuld sühnt mit neuem Strafgericht; der alte Mord zeuge nicht mehr im Hause fort; dieser Todtschlag ist ein guter (*τόδε τὸ κτάμενον καλῶς κτάμενον*). Das heisst doch wohl: die gerechte Strafe soll, indem sie an den letzten Verbrechern, Aegisth und Klytämnestra, in gerechter Weise vollzogen wird, der alten bisher im Hause wuchernden Blutschuld ein Ende machen, nichts Sündliches, keine zu bestrafende Sündenschuld mehr übrig lassen. Vgl. den Ausdruck *φόνῳ φόνον λύειν* Soph. OR. 100, welchem aber das *φόνῳ φόνον σβέσαι* Eur. Herc. f. 40 oder *ἐκνίπτειν* Iph. T. 1198 an diesen Stellen wenigstens nicht adäquat ist. — Es geht aber die Bedeutung der Strafe in der Vergeltung und Sühnung nicht auf; sie hat noch den weiteren Zweck, von der Missethat abzuschrecken und hiemit zu lehren was recht und gut ist *).

---

*) Vgl. Hermann l. c. besonders p. 27. 30.

Nach Pind. Pyth. 2, 21 lehrt Ixions Strafe die Menschen dankbar gegen die Wohlthäter sein; nach ib. 4, 92 hat der Artemis Geschoss den Tityos getroffen, ὄφρα τις τᾶν ἐν δυνατῷ φιλοτάτων ἐπιψαύειν ἐρᾶται. In der freilich sehr verderbten Stelle Aesch. Choeph. 953 (950) ff. ist ausgesagt, dass sich in der Strafe das Gebot der Gottheit nichts Böses zu thun verherrlicht; nach v. 646 (634) desselben Drama's wird durch die Strafe des Rechtes Grundlage gefestigt, Δίκας ἐρείδεται πυθμήν. In den Persern heisst es v. 818 (820) ff. νεκρῶν δὲ θῖνες καὶ τριτοσπόρῳ γένει ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν, ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν. Und theoretisch sagt Aesch. Ag. 176 (163), Zeus habe die Sterblichen zur Besinnung geführt, indem er unwiderruflich festgestellt, dass das Leiden, d. i. die Strafe Witzigung enthalte; die Gewissensnoth bringe selbst die Widerwilligen zur Besonnenheit. Sophokles schliesst seine Antigone mit den Worten: die hohe Sprache des Stolzes, mit harten Schlägen gezüchtigt, das ist: die Züchtigung, welche der Stolz für seine hohe Sprache erleidet, hat selbst dem Alter noch Verstand gelehrt. Electr. 1363 (1382) heisst es: καὶ δεῖξον ἀνθρώποισι τἀπιτίμια τῆς δυσσεβείας οἷα δωροῦνται θεοί, natürlich damit die Menschen sich darnach achten. Eur. Troad. 1050 sagt der die Helena mit dem Tode zu bestrafen entschlossene Menelaus: καὶ γυναιξὶ σωφρονεῖν πάσαισι θήσει· ῥᾴδιον μὲν οὐ τόδε· ὅμως δ' ὁ τῆσδ' ὄλεθρος εἰς φόβον βαλεῖ τὸ μῶρον αὐτῶν. Dasselbe finden wir auch von den Rednern nachdrücklich bezeugt. Isaeus Fragm. inc. 4. ὅσοι τοὺς ἀδικοῦντας κολάζουσιν, οὗτοι τοὺς ἄλλους ἀδικεῖν κωλύουσιν· Dem. Mid. 37. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὑμῶν τοῦ μὲν πολλὰ τοιαῦτα γίγνεσθαι τὸ μὴ κολάζεσθαι τοὺς ἐξαμαρτάνοντας αἴτιον ὄν, τοῦ δὲ μηδένα ὑβρίζειν τὸ λοιπὸν τὸ δίκην τὸν ἀεὶ ληφθέντα, ἣν προσήκει, διδόναι μόνον αἴτιον ἂν γενόμενον; vgl. ib. 227; Lys. 1, 47. Dass sich aber der Grieche die vergeltende und abschreckende Bedeutung innig verbunden denkt, beweisen klassische Stellen wie folgende: Pseudod. Neaer. 77. τοὺς ἀσελγῶς μὲν καταφρονοῦντας τῶν ὑμετέρων ἀναιδῶς δ' ἠσεβηκότας εἰς τοὺς θεοὺς ἄξιον τιμωρήσασθαι, δυεῖν ἕνεκα, ἵνα οὗτοί τε τῶν ἠδικημένων δίκην δῶσιν, οἵ τ' ἄλλοι πρόνοιαν ποιῶνται καὶ φοβῶνται μηδὲν εἰς τοὺς θεοὺς καὶ τὴν πόλιν

ἁμαρτάνειν. Hiezu Lys. 14, 12. ἡγοῦμαι δικάζειν ὑμᾶς οὐ μόνον τῶν ἐξαμαρτανόντων ἕνεκα (ἵνα δίκην διδῶσιν, wie Pseudoandoc. 4, 40 beifügt), ἀλλ' ἵνα καὶ τοὺς ἄλλους τῶν ἀκοσμούντων σωφρονεστέρους ποιῆτε, was noch weiter ausgeführt wird. Thucydides freilich lässt den Diodotus, um die durch Kleon verurtheilten Mitylenäer zu retten, die Wirksamkeit abzuschrecken der Strafe, namentlich der Todesstrafe bestreiten, 3, 45, und schliesst dies Capitel mit den Worten: ἁπλῶς τε ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐηθείας, ὅστις οἴεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὁρμωμένης προθύμως τι πρᾶξαι ἀποτροπήν τινα ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῳ δεινῷ. So viel Wahrheit auch in diesem Erfahrungssatz enthalten ist, so beweist doch gerade die polemische Absicht, in welcher er ausgesprochen wird, für die Allgemeinheit der von uns dargelegten Anschauung.

14. Was endlich den Vollzug der Strafe betrifft, so wird derselbe, da die Vergeltung ein von Zeus garantirtes Grundgesetz der Weltordnung ist, mit zweifelloser Gewissheit erwartet, wenn er auch nach Zeit, Ort und Art verschieden ist. Alle hieher gehörigen Sätze haben wir oben I, 18—24 ausgeführt, als die Strafgerechtigkeit der Götter nachzuweisen war. Mit ausdrücklicher Verweisung auf diese Darlegung gehen wir sofort weiter zu den griechischen Ansichten über die Vollzieher der göttlichen Strafen und die Weise des Vollzugs.

Da wie gesagt und wie I, 24 nachgewiesen worden, Zeus selber es ist, der das Gesetz der Vergeltung gewährleistet, so wird er folgerecht als derjenige betrachtet, der das Strafamt in höchster Instanz übt, von welchem alle Strafe ausgeht. Hieher gehören die §. 13 mitgetheilten Stellen aus Hesiod, Simonides und Sophokles. Bei Aeschylus heisst er in den Persern 827 (829) κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν φρονημάτων, εὔθυνος βαρύς, in den Sieben g. Th. 485 (466) Ζεὺς νεμέτωρ· vgl. Suppl. 403 (388). Ζεὺς νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις. Ferner Agam. 369 (352). Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν, nämlich die für das verletzte Gastrecht mit völligem Untergang bestraften Troer; Choeph. 395 (389). καὶ πότ' ἂν ἀμφιθαλὴς Ζεὺς ἐπὶ χεῖρα βάλοι; ja legte doch endlich in seiner Machtfülle Zeus die Hand ans Rachewerk. Soph. Trach. 271 (274). ἔργου δ'

ἥκει τοῦδε μηνίσας ἄναξ, ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος, πρατόν νιν ἐξέπεμψεν (den Herakles), οὐδ' ἠνέσχετο, ὁθούνεκ' αὐτὸν μοῦνον ἀνθρώπων δόλῳ ἔκτεινεν (den Iphitus). Ist dem also, dann strafen die übrigen Götter stellvertretend, wenn sie nicht etwa, persönlich verletzt, mehr als Rächer ihrer eigenen Person denn als Vollstrecker des Vergeltungsgesetzes auftreten. So ist die allegorische **Dike**, wenn diese straft, z. B. Aesch. Choeph. 949 (936) ff., lediglich Personifikation der Strafgerechtigkeit des Zeus, dessen Tochter sie ist und Beisitzerin; vgl. Aesch. S. Th. 662 (643), Soph. OC. 1376 (1382), Eur. Med. 759. Von Hades heisst es zwar Eum. 273 (270). μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί· aber Hades ist eben nur der Zeus der Unterwelt; Suppl. 230 (217). κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας· ja Zeus wird angerufen, dem Frevler die spätvergeltende Strafe aus der Unterwelt heraufzusenden, Choeph. 382 (377). Ζεῦ, Ζεῦ, κάτωθεν ἀμπέμπων ὑστερόποινον ἄταν βροτῶν τλήμονι καὶ πανούργῳ χειρί κτλ., woraus klar hervorgeht, dass seine strafende Wirksamkeit nicht blos auf die Oberwelt beschränkt ist, sondern auch über die Kräfte der Unterwelt verfügt. Und wenn, was oft geschieht, der Vollzug einer Strafe den Göttern im Allgemeinen zugeschrieben wird, so erlaubt der oben II, 22, 2 dargelegte Wechsel der polytheistischen und monotheistischen Ausdrucksweise anzunehmen, dass mit dem Ausdruck θεοί die Gottheit überhaupt gemeint sei, dass aber jeder Grieche, der sich, wenn von göttlicher Strafe im Allgemeinen die Rede ist, eine bestimmte Gottheit als strafend denken wollte, gewiss nur auf Zeus verfallen wäre.

15. Endlich wird auch das Strafamt der **Erinyen** *) ausdrücklich für ein stellvertretendes erklärt; Eumen. 360 (355) lautet die, wie mich dünkt, vollkommen gesunde Lesart des Mediceus folgendermassen: σπευδόμεναι δ' ἀφελεῖν τινὰ τάσδε μερίμνας, θεῶν δ' ἀτέλειαν ἐμαῖσι λιταῖς ἐπικραίνειν, μηδ' εἰς ἄγκρισιν ἐλθεῖν. Hier steht das Participium σπευδόμεναι für das Verbum finitum, was bei Aeschy-

*) Vgl. Otfr. Müller Eumen. p. 165 ff.

lus öfter vorkommt, als dass es aus ihm hinauscorrigirt werden könnte; vgl. die alten Lesarten Choeph. 645 (633), Eum. 68 und 783 (775). Unter *τινά* ist Zeus zu verstehen nach dem zu Il. *α*, 289 berührten Sprachgebrauch, den wir noch weiter stützen mit Aristoph. Ran. 628, Herod. 7, 237 extr.; unter *θεῶν ἀτέλεια* ist die immunitas Deorum gemeint, d. i. Freiheit von Mühe, und dass *θεοί* steht, während zuerst von Zeus allein die Rede zu sein schien, ist nach der obigen Bemerkung ganz in der Ordnung; der Wechsel zwischen *Ζεύς* und *θεοί* ist hier nicht auffallender als Pers. 740. *ἐς δὲ παῖδ᾽ ἐμὸν Ζεὺς ἐπέσκηψεν τελευτὴν θεσφάτων· ἐγὼ δέ που διὰ μακροῦ χρόνου τάδ᾽ ηὔχουν ἐκτελευτήσειν θεούς.* *Ἐμαῖσι λιταῖς* aber ist mit Hermann passivisch zu erklären: preces, quibus nos invocari patimur. Daher übersetzen wir: Und wir beeifern uns Einen solcher Sorge zu entledigen und indem wir uns anrufen lassen, den Göttern Musse zu schaffen, ohne vor Gericht zu erscheinen, d. h. ohne als Klägerinnen (mit dem Frevler als der Gegenpartei) vor Gericht, d. i. vor Zeus' Richterstuhl zu erscheinen (sondern wir strafen, ohne vorher zu klagen, sogleich selbst). Denn, heisst es jetzt weiter, Zeus hat das bluttriefende, hassenswerthe Geschlecht (der Frevler) von seinem Throne verwiesen, so dass sie nicht einmal als Beklagte vor ihn kommen dürfen*). Auch Agam. 55 wird dem Frevler, der den Geyern, den Vögeln des Zeus, die Jungen aus dem Neste raubt, die strafende Erinys von Zeus oder Pan oder Apollon gesendet. Nun gehören die Erinyen ursprünglich dem alten Göttergeschlecht, der vor Zeus bestehenden Weltordnung, an, wie es bei Aeschylus überall heisst. So sind sie denn auch zunächst und ihrer ersten Bestimmung nach die Rächerinnen des Unnatürlichen, desjenigen Frevels, der nicht sowohl gegen die sittlich-politische Weltordnung des Zeus als

*) „Es ist eine Haupteigenthümlichkeit des griechischen Rechts, dass viele Folgen widerrechtlicher Handlungen, die nach unserm Begriffe erst durch die richterliche Entscheidung eintreten, dort als durch die That selbst verwirkt erscheinen und es nur der Constatirung dieser bedarf, um jene sofort in Wirklichkeit zu setzen." Herm. l. c. p. 25.

gegen die vor Zeus giltige, allen positiven Satzungen vorausgehende uranfängliche Naturordnung geht. So fasst ihre Bestimmung*) nicht nur Homer, vgl. H. Th. V, 38, sondern theilweise wenigstens auch noch Aeschylus. Denn Eum. 210 (209) bezeichnen sie ihren Beruf mit den Worten: die Muttermörder treiben wir aus dem Hause fort, und als Apollon erwidert: *τί γάρ* (warum denn nur diese?); *γυναικὸς ἥτις ἄνδρα νοσφίσῃ* — er will beifügen: — *φόνος ἄρ᾽ οὐκ ἔστι φόνος*, ist denn der Mord eines Weibes, das den Mann erschlägt, nicht auch ein Mord? — fallen sie ihm mit den Worten in die Rede: *οὐκ ἂν γένοιθ᾽ ὅμαιμος αὐθέντης φόνος*, — ist kein blutsverwandter Familienmord; worauf denn Apollon ihnen Missachtung der Heiligkeit des Ehebundes vorwirft. Vgl. Eur. Herc. f. 1060, wo Amphitryon, dessen Leben der rasende Sohn zu gefährden scheint, sagt, dass er nicht den Tod, sondern für den Sohn die Sünde des Vatermords fürchte, der *πρὸς Ἐρινύσιν αἷμα σύγγονον ἕξει.* Hierin ist augenscheinlich enthalten, dass sie sich als Rächerinnen des Frevels betrachten, welcher die Bande der Natur zerreisst, wie sie das Kind an die Mutter binden, während sie sich nicht berufen glauben, die durch Ehebruch und Gattenmord verletzte Ehe zu rächen; denn diese ist eine sittlich-politische, eine der Blutsverwandtschaft entgegengesetzte Verbindung. So sind sie denn bei Aesch. Ch. 1054 (1051) *μητρὸς ἔγκοτοι κύνες*, bei Sophokles aber Electr. 1368 (1387) bereits *κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες*· bei diesem hat auch Klytämnestra, der sie bei Aeschylus noch nichts zu Leide thun, ihren Grimm zu fürchten, Electr. 269 (274), 478 (489) ff. Somit hat sich ihr Wirkungskreis erweitert; sie rächen nicht mehr blos den Frevel wider die uralte Naturordnung, sondern strafen auch wer gegen Zeus' Weltordnung sündigt. Athene'n gegenüber sagen sie Eum. 421 (413). *βροτοκτονοῦντες ἐκ δόμων ἐλαύνομεν*, und schildern in dem *ὕμνος δέσμιος* 306 (304) ff. ihren Beruf aufs deutlichste so, dass man sie für die Rächerinnen jedes Mor-

---

*) Vgl. den Ausspruch Heraclits bei Plutarch. de exsil. c. 11 extr. *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

des halten muss (vgl. Eur. Or. 315), wenn sie auch in dem Gesang v. 490 (483), in welchem sie drohn, sich wegen Verletzung ihrer Rechte des Strafamtes ganz entschlagen zu wollen, noch deutlich genug erklären, welche Art von Mord zu bestrafen sie vorzugsweise sich bestimmt erachten; 511 (504). *ὦ δίκα, ὦ θρόνοι τ' Ἐρινύων· ταῦτά τις τάχ' ἂν πατὴρ ἢ τεκοῦσα νεοπαθὴς οἶκτον οἰκτίσαιτ', ἐπειδὴ πίτνει δόμος δίκας.* Die Erweiterung ihres Strafamtes ist aber schon bei Aeschylus dadurch begründet, dass sie in den Dienst des Zeus getreten sind, dass sie diesen der Sorge zu strafen überheben wollen, folglich berufen sind mitzuwirken, dass auch dessen Weltordnung aufrecht erhalten bleibe. Wenn sie nun von den Späteren, z. B. von Cic. Rosc. Am. 24, Pis. 20, Legg. 1, 14 nach dem Vorgang von Aeschin. 1, 190 als Personifikationen der Gewissensangst betrachtet werden, so ist das eine Abschwächung der Ansicht der Tragiker. Bei diesen sind sie offenbar mehr, was schon ihre Umwandlung in segenspendende Gottheiten beweist, welche erfolgt, sobald die *ἀτιμία*, in welcher sie stehn bei dem alten und jungen Göttergeschlecht, Eum. 721 (713), von ihnen genommen und in fromme Verehrung umgewandelt wird. Dann sind sie die *Εὐμενίδες*, die Wohlwollenden, nicht mehr *Ἐρινύες*, die Zürnenden (nach Paus. 8, 25, 4), die *σεμναὶ θεαί*, Arist. Thesm. 224, Dinarch. 1, 47 und oft.

16. Aber indem die Erinyen auch *Ἀραί*, Flüche, genannt werden, Eum. 417 (409), thut sich uns an ihrer Persönlichkeit noch eine andere Art der Strafe kund, eine Strafe, die von Menschen dictirt, von den Göttern aber anerkannt und vollzogen wird. Vgl. Paus. 7, 17, 6. *καὶ ἐπὶ τούτῳ κατάρας ὁ Οἰβώτας ἐποιήσατο μηδενὶ Ὀλυμπικὴν νίκην ἔτι Ἀχαιῶν γενέσθαι. Καί, ἦν γάρ τις θεῶν ᾧ τοῦ Οἰβώτα τελεῖσθαι τὰς κατάρας οὐκ ἀμελὲς ἦν, διδάσκονταί ποτε οἱ Ἀχαιοὶ καθ' ἥντινα αἰτίαν στεφάνου τοῦ Ὀλυμπίασιν ἡμάρτανον, διδάσκονται δὲ ἀποστείλαντες ἐς Δελφούς.* Diese Natur der Erinyen, Personifikationen des Fluches, vornehmlich des älterlichen zu sein, liegt schon in der Mythe von ihrer Entstehung. Die Blutstropfen, welche zur Erde fallen, als Kronos seinen Vater Uranus entmannt, fängt die Erde auf, und es entstehn die Erinyen aus ihnen, Hes. Theog. 183 ff. So sind sie zunächst die personificirten

Vaterflüche; auch aus dieser Mythe wird klar, warum sie vor Allem die Aeltern an den frevelnden Kindern rächen. Daher heisst denn auch der Vaterfluch bei Aesch. S. Th. 720 (704) *πατρὸς εὐκταία Ἐρινύς*, die betend angerufene Erinys des Vaters. Wie Herod. 4, 149 erzählt, hat dem Oiolykus, dem Stammvater der Aegiden in Sparta, sein Vater Theras, ein Kadmide aus Theben, geflucht. Da starben die Kinder des Stammes. Nun bauen die Aegiden *ἐκ θεοπροπίου* einen Tempel der Erinyen des Laius und Oedipus, d. h. des Vaterfluchs, und sühnen denselben damit. Indem aber der Fluch *ἀρά* genannt, Fluchen mit *ἐπεύχεσθαι*, *κατεύχεσθαι*, *ἐπαρᾶσθαι* bezeichnet wird, erkennen wir leicht, dass der Fluch nichts anders als ein Gebet ist, das die Götter erhören, dessen Inhalt sie vollstrecken; vgl. Plat. Legg. XI, p. 931 B. Aber nicht blos der älterliche, sondern jeder gerechte Fluch wird von den Göttern gehört und vollstreckt; so der über Sparta ausgesprochene Fluch der von spartanischen Gesandten bei Leuktra geschändeten Töchter des Skedasus und Leuktrus, Xen. h. gr. 6, 4, 7; Diod. Sic. 15, 54; eben so viele andere. Im Vertrauen auf diese göttliche Erhörung des Fluchgebets wird dasselbe politisch verwendet. Bekannt ist die Verfluchung des Alcibiades; Lys. 6, 51. *καὶ ἐπὶ τούτοις ἱέρειαι καὶ ἱερεῖς στάντες κατηράσαντο (τοῦ Ἀλκιβ.) πρὸς ἑσπέραν* (gegen Westen gewendet) *καὶ φοινικίδας ἀνέσεισαν κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον*, ferner die Flüche, durch welche die Gesetze sanktionirt werden, vgl. Hermann G. A. §. 9, 9—12, die vor den Volksversammlungen und Senats- und Gerichtssitzungen zu Athen, *εἴ τις ἐξαπατᾷ λέγων ἢ βουλὴν ἢ δῆμον ἢ τὴν ἡλιαίαν*, Dem. Aristocr. 97, fals. leg. 70, 71, Isocr. 4, 157, sodann den Amphiktyonenfluch über die Anbauer des cirrhäischen Landes, Aesch. 3, 109—111. Es wird aber das Fluchgebet, als Selbstverfluchung, auch zum Betheuerungsmittel der Unschuld gebraucht, z. B. Soph. OR. 625 (644); vgl. oben V, 31. Der im Bann einer solchen Selbstverfluchung befindliche Mensch heisst *ἐναγής*, sacer; OR. 635 (656). *τὸν ἐναγῆ φίλον (κελεύω) μήποτ᾽ ἐν αἰτίᾳ σὴν ἀφανεῖ λόγῳ ἄτιμον βαλεῖν·* vgl. Aesch. 3, 110. *εἴ τις τάδε παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος, ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος κτλ.* Dass trotz solcher Selbstverfluchungen der Person und Familie dennoch

falsch geschworen wird, davon kommen allerdings Beispiele vor, z. B. bei Andoc. 1, 124—127, Pseudodem. Neaer. 10. — Aber zur Vollstreckung des Fluchs durch die Götter gesellt sich der Vollzug desselben durch den Fluchenden selbst, wenn dieser im Tode eine göttlich wirkende Macht geworden ist. So droht Herakles dem Hyllus Soph. Trach. 1181 (1201). *μενῶ σ᾽ ἐγὼ καὶ νέρθεν ὢν ἀραῖος εἰσαεὶ βαρύς*, als ein ewig schwerlastender Fluchgeist; so Iphigenia dem Orestes Iph. T. 761 ff. *κόμισαί μ᾽ ἐς Ἄργος —, ἢ σοῖς ἀραία δώμασιν γενήσομαι.* Hieher gehört die schon oben angeführte Stelle aus Soph. Electr. 1397 (1418), wo Agamemnon als Selbstvollzieher eines von ihm ausgesprochenen Fluches gedacht ist: *τελοῦσ᾽ ἀραί· ζῶσιν οἱ γᾶς ὕπαι κείμενοι· παλίρρυτον γὰρ αἷμ᾽ ὑπεξαιροῦσι τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες.* Dass überhaupt der Mensch zum Werkzeug des Vollzugs göttlicher Strafe gemacht werden kann, versteht sich von selbst; doch vgl. Aesch. Choeph. 435 (430). *πατρὸς δ᾽ ἀτίμωσιν ἄρα τίσει* (*Κλυταιμν.*) *ἕκατι μὲν δαιμόνων, ἕκατι δ᾽ ἁμᾶν χερῶν·* Agam. 525 (503). *ἀλλ᾽ εὖ νιν ἀσπάσασθε — Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ.* Agamemnon hat das Werkzeug zur Zerstörung Troja's gleichsam aus der Hand des Zeus empfangen; Lyc. Leocr. 93. *ὁ δέ γε θεὸς ὀρθῶς ἀπέδωκε τοῖς ἠδικημένοις κολάσαι τὸν αἴτιον.*

17. Die bisher erörterten Bestrafungsarten treffen die Sünde sofern sie das *ἄθεον*, Empörung gegen die Gottheit ist; denn in diesen allen tritt gegen den frevelhaften Empörer die Gottheit auf. Aber weil dieses Einschreiten von Seiten göttlicher Strafgerechtigkeit aufs entschiedenste erwartet, der Sünde folglich kein Bestand, kein dauerndes Gelingen zugeschrieben wird, ist sie als das *μάταιον* betrachtet worden, als dasjenige, was sich am Ende selbst bestraft und vernichtet. Dies sagt Sophokles ganz besonders deutlich im OR. 847 (874): *ὕβρις, εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῇ μάταν, ἃ μὴ ᾽πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα, ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ᾽ ἀπότομον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν*, die Sünde, wenn sie in ihrer Nichtigkeit voll gemacht das Maass dessen, was nicht passlich noch heilsam ist, hat die steilste Höhe nur erstiegen, um in den Abgrund der Nothwendigkeit, d. i. der unausbleiblichen Strafe zu stürzen. Denn delictum in auctorem reci-

procat; Aesch. Choeph. 923 (911). *σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς* sagt Orestes zu Klytämnestra; vgl. Paus. 2, 9, 5. *παρεδήλωσα δὲ τάδε ἐς τὸ Ἡσιόδου* (Opp. 265) *σὺν θεῷ πεποιημένον, τὸν ἐπ' ἄλλον βουλεύοντα ἄδικα ἐς αὐτὸν πρῶτον τρέπειν*, vgl. oben §. 2. So verstehe ich Agam. 369 (354) das handschriftliche *ἔπραξεν* (*ὁ Ἀλέξανδρος*) *ὡς ἔκρανεν*, nicht Zeus sondern *αὐτὸς ὁ Ἀλέξανδρος·* es gieng ihm wie er selbst über sich verhängt hatte, wie er selbst gewollt; wie noch heutzutage von einem Menschen, der die Strafe durch absichtlichen Frevel auf sein Haupt zieht, gesagt wird: er hat es nicht anders haben wollen. Der Gedanke, den Hermanns Text (*ἔπραξαν ὡς ἔκρανεν*) enthält, es gieng den Troern wie Zeus gewollt, dieser scheint mir für den Zusammenhang dieser Stelle nicht gewichtig genug. Jedenfalls ist es griechische Anschauung, dass es im innersten Wesen der Sünde liegt, die Strafe gegen sich herauszufordern und das Element der Vergeltung in sich selbst zu tragen.

18. Dieses Bewusstsein von der Natur der Sünde vergolten sein zu wollen, die Gewissheit göttlicher Strafgerechtigkeit erzeugt in Verbindung mit der Selbstüberführung des Sünders durch das Gewissen das Verlangen nach Sühnung. Die Möglichkeit derselben beruht auf der Versöhnbarkeit der Götter; diese haben wir oben I, 41 zur Genüge nachgewiesen. Wenn aber, wie gleichfalls gezeigt worden, die Sünde das *ἄθεον*, die Thatsünde folglich *ὕβρις* oder hoffärtige Selbstüberhebung des Menschen und Verachtung des göttlichen Willens ist, vgl. §. 1 und 5 dieses Abschnitts, so muss das Wesen der Sühnung zunächst darin bestehn, dass der Gottheit gegenüber an die Stelle der früheren Empörung und Selbstüberhebung nunmehr Huldigung tritt und Unterwerfung. Diese Demüthigung vor den Göttern, an welchen gefrevelt worden ist*), in der Absicht vorgenommen die begangene

---

*) Die Ansicht Otfr. Müllers Eum. p. 139, dass ursprünglich und wenigstens in stehenden, regelmässig wiederkehrenden Kultusgebräuchen nur die chthonische Götterwelt versöhnt worden sei, kann unmöglich die Versöhnung jeder einzelnen gerade beleidigten Gottheit in Abrede stellen wollen. Die Art der Sühne bestimmt sich naturgemäss nach der Beschaffenheit der That. Dass bei der Mordsühne chthonische

Sünde wieder gut zu machen, *ἀκέσασθαι τὴν ἁμαρτάδα* Herod. 1, 167, ist von der Anerkennung göttlicher Macht und Oberherrlichkeit, die in jedem Opfer liegt, durchaus nicht verschieden; das Sühnopfer, das der Gottheit in den gewöhnlichen Formen durch Schlachtung eines Thieres und Verbrennung der *μηρία* dargebracht wird, ist ein Opfer wie jedes andere; es findet sich in unserer Periode nirgends eine Andeutung, dass sich an dieses Thieropfer in der Vorstellung des Griechen der Begriff einer Stellvertretung knüpfe, kraft welcher der Sünder Leben und Seele des Thiers anstatt der seinigen darbringe. Das Thieropfer ist auch als Sühnopfer eine Huldigungsgabe des Menschen, vgl. V, 3, die er, wie jedes andere *δῶρον* oder *γέρας*, mit seinem Gebete, d. i. mit bittweiser Angabe desjenigen begleitet, was er von der Gottheit für diese seine Gabe zu erhalten wünscht. Die Handlung heisst *ἐκθύσασθαι τὸ ἄγος* Herod. 6, 91, und lässt sich natürlich ohne ein demüthiges und reuvolles Bezeigen des opfernden und als *ἱκέτης* um Vergebung flehenden Sünders nicht denken; sogar Thränen werden erwähnt bei Aesch. Agam. 69. *οὔθ' ὑποκαίων οὔθ' ὑπολείβων οὔτε δακρύων ἀπύρων ἱερῶν ὀργὰς ἀτενεῖς παραθέλξει·* denn es ist wohl kein Grund vorhanden, diese Thränen als ein für sich bestehendes Sühnmittel von den genannten Opferhandlungen zu trennen; vgl. Herm. G. A. §. 23, 24. Dass sich aber an die Sühnopfer der Begriff stellvertretender Genugthuung in der That nicht knüpft, geht unwidersprechlich daraus hervor, dass oft genug Handlungen vorgenommen werden, welche die Gottheit sühnen sollen, zuweilen auch zu der zu sühnenden Sünde in einem gewissen Bezuge stehn, übrigens aber eines stellvertretenden, in der Genugthuung die Person des Sünders repräsentirenden Charakters gar nicht fähig sind. Nach Herod. 1, 167 haben die Agylläer die wehrlose Mannschaft zu Grunde gerichteter phocäischer Schiffe gesteinigt; sie sühnen diese Sünde auf Befehl der Pythia durch jährlich wiederholte Todtenopfer und Kampfspiele; weder diese noch jene sind fähig in stellvertretender Weise Sühnmittel

Gottheiten und die Manen des Getödteten zu sühnen waren, liegt in der Sache selbst. Vgl. Herm. G. A. §. 23, 19.

zu sein. Schon oben erwähnten wir aus Her. 4, 149, wie eine durch Vaterfluch gewirkte Sündenstrafe aufgehoben wird durch den Bau eines Tempels der Erinyen. Die schwere Sünde der Lemnier, welche die von ihnen geraubten und zu Kebsweibern gemachten Athenerinnen und deren Kinder erschlagen, soll auf Mahnung der Pythia zur Beseitigung der auf die Sünde gefolgten Strafe der Unfruchtbarkeit des Landes und der Lebendigen gesühnt werden durch unbedingte Unterwerfung unter das Strafurtheil Athens, Her. 6, 139. Zur Sühne jener μῆνις Ταλθυβίου (vgl. I, 22) werden zwei Spartaner, die sich freiwillig stellen, an Persien ausgeliefert*). Hieher gehört auch die Sühnung der μῆνις Εὐηνίου, des von den Apolloniaten wegen angeblich versäumter Hut der heiligen Schafe geblendeten, von den Göttern mit Unfruchtbarkeit des Landes und der Heerden gerächten, nach dem Orakel mit listig erforschter Busse begütigten μάντις, Herod. 9, 93. 94. Das berüchtigte ἄγος Κυλώνειον in Athen soll gesühnt werden durch Verbannung der ἐναγεῖς, der mit dieser Schuld belasteten Alkmäoniden, die früher schon vertrieben worden aber wiedergekehrt waren, Thuc. 1, 126. 127; hier werden wohl die Kinder um der Ahnen willen gestraft, nicht aber nach griechischer Anschauung als Unschuldige stellvertretend für die Schuldigen, sondern weil das Geschlecht (I, 22) für die Sünden seiner Mitglieder solidarisch haftet. Krösus ferner sühnt sein sündiges Misstrauen gegen Apollon durch Opfer und ἀναθήματα, Xen. Cyrop. 7, 2, 19. Auch Pausanias berichtet hieher gehörige Fälle. Nach einem Delphischen Spruche wird die im Kultus versäumte Demeter von Phigalia durch Herstellung desselben und besonders ihres Standbildes durch den Künstler Onatas gesühnt, 8, 42, 4; nach einem Dodonäischen sühnt Teuthis der Arkader die von ihm in den Schenkel verwundete Athene durch Anderes und durch ein ἄγαλμα Ἀθηνᾶς ἔχον τραῦμα ἐπὶ τοῦ μηροῦ, ib. 8, 28, 3. Aus diesen Beispielen geht aber nicht nur,

---

*) Diese würden freilich stellvertretend gelitten zu haben, wenn Persien die Sühne angenommen hätte, aber nicht als Unschuldige für Schuldige, sondern als mitschuldige Repräsentanten des schuldigen Volks.

was wir zunächst zu beweisen hatten, hervor, dass es Sühnmittel giebt, welche einen stellvertretenden Charakter gar nicht haben können, sondern auch dass Opfer allein zur Sühne mitunter nicht ausreichen, wenn dies gleich nach Stellen wie H. Demet. 367 im Allgemeinen, wenigstens in älteren Zeiten geglaubt worden ist: *τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα, οἵ κεν μὴ θυσίῃσι τεὸν μένος ἱλάσκωνται, εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελεῦντες.* In diesem Bewusstsein fragt der sündige Mensch, dem seine Religion keine allgemein giltigen und darum jedenfalls wirksamen Sühnmittel nachweist, bei dem Orakel an, und dieses befiehlt ihm in der Regel satisfaktorische Handlungen, welche der begangenen Sünde entsprechen. Die Beispiele von Sühnknechtschaft, gleichsam zum Loskauf des verwirkten eigenen Lebens, welche Müller anführt Eumen. p. 142, gehören sämmtlich der mythischen Zeit an.

19. Aber indem wir den stellvertretenden Charakter des sühnenden Thieropfers aufs entschiedenste läugnen, sind wir keineswegs gemeint zu behaupten, dass dem Griechen der Begriff stellvertretender Genugthuung zur Sühnung eines Frevels überhaupt gefehlt habe. Wir haben schon oben V, 6 nachgewiesen, dass das unum pro multis dabitur caput Virg. Aen. 5, 815 auch bei den Griechen sehr oft zur Anwendung gekommen ist. Aber man beachte zweierlei, erstlich, dass Stellvertretung, wo der Grieche sie kennt, immer die Ableitung des einer Vielheit drohenden Untergangs auf ein einziges Haupt zur Absicht und Wirkung hat, zweitens dass sich der Begriff der Stellvertretung lediglich an das Menschenopfer knüpft. Von diesem haben wir an obiger Stelle ausführlich gesprochen und gezeigt, wie theils Aufopferungen, geforderte und freiwillige, in einzelnen Fällen, theils ständige Menschenopfer mit entschieden stellvertretendem Charakter vorkommen. Wir haben aber auch gesehn, dass viele Nachrichten die Menschenopfer als abgeschafft betrachten und an deren Stelle Surrogate getreten sein lassen. Besteht das Surrogat in einem Thieropfer, dann aber auch nur dann kann von einem stellvertretenden Charakter desselben die Rede sein. Diesen hat das Opfer der Hirschkuh, die für Iphigenia, das der Ziege, die für die Knaben zu Potniae geschlachtet wird (vgl. V, 6); dies ist der Charakter des

Thieropfers auch in den wenigen übrigen Fällen, welche Lasaulx in den Studien p. 257. 258 anführt.

20. Aber durch die Sühne, ἱλασμός, wenn sie von der Gottheit angenommen wird, kann sich der Mensch wohl von der Strafe befreit erachten, und ob er dies darf, erkennt er an dem Ausbleiben oder Aufhören eines von ihm als Sündenstrafe zu betrachtenden Unglücks; aber er ist hiemit noch keineswegs rein *). Der ἱλασμός fordert zu seiner Ergänzung die κάθαρσις, die Reinigung von dem am Sünder klebenden μίασμα der Schuld. Diese Forderung ist jedoch erst nachhomerisch. Denn zwar kommt Il. α, 314 eine Reinigung des Achäerheeres nach dem Aufhören der Pest vor, auch eine Schwefelreinigung des blutbefleckten Hauses nach dem Freiermord, Od. χ, 494; aber eine Reinigung des sündebefleckten Verbrechers wird nicht nur nirgends erwähnt, sondern ist sogar durch ein beredtes Stillschweigen des Dichters da, wo er sie erwähnen müsste, wenn sie ihm bekannt wäre, aus dem Kreise seiner religiösen Vorstellungen ausgeschlossen; vgl. H. Theol. V, 53 und besonders Od. ο, 256, wo der flüchtige Mörder Theoklymenus durch seine Anwesenheit sogar eine Opferhandlung nicht entweiht. Daher es in den Schol. Venet. Il. λ, 680 vollkommen richtig heisst: παρ' Ὁμήρῳ οὐκ οἴδαμεν φονέα καθαιρόμενον, ἀλλ' ἀντιτίνοντα καὶ φυγαδευόμενον. Nun lässt zwar die Sage den Zeus schon an Ixion eine Reinigung vollziehen (Aesch. Eum. 441 oder 433), dem ersten Mörder **) und zwar seines Schwiegervaters Deioneus, und lässt bei dieser Gelegenheit die Weise der κάθαρσις von Zeus gelehrt werden; vgl. Pherecydes Fr. 103, Aesch. Fragm. 329 (197 H.) und Welcker Trilogie p. 548, auch Ovid. Fast. 2, 35 ff. Aber der erste Dichter, welcher der κάθαρσις gedenkt, ist Hesiod im κατάλογος bei dem Schol. zu Il. β, 336, sodann Arctinus, Schüler Homers genannt und den ersten Olympiaden angehörig; siehe den Auszug aus seiner Aethiopis bei Photius oder bei Düntzer Fragm. der

*) Ueber den Unterschied der hilastischen und kathartischen Gebräuche hat zuerst Otfr. Müller gehandelt in den Eum. p. 138—151.

**) Bei Xanthus Fr. 9 wird Hermes als Tödter des Argus der erste Mörder genannt.

ep. Poesie p. 16: *καὶ ἐκ τούτου στάσις γίνεται τοῖς Ἀχαιοῖς περὶ τοῦ Θερσίτου*, den Achilleus erschlagen hat. *Μετὰ δὲ ταῦτα Ἀχιλλεὺς εἰς Λέσβον πλεῖ καὶ θύσας Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ καθαίρεται τοῦ φόνου ὑπ' Ὀδυσσέως*. Somit erscheint schon in der zweitältesten Erwähnung die *κάθαρσις* als ein Zusatz zu dem Sühnopfer; es ist aber, wie wir sogleich an Orestes erkennen werden, die Möglichkeit gegeben, dass Sühnung und Reinigung ganz auseinander fällt, dass ein Frevler, wie eben Orestes, die Reinigung empfangen haben und doch nicht gesühnt, somit aller und jeder Strafe noch unterworfen sein kann *). Betrachten wir nämlich die Wirkung des *μίασμα*, so ist diese eine gedoppelte. Erstlich dem Frevler selbst raubt es das lichte Bewusstsein; so sagt der Chor zu Orest Choeph. 1055 (1053). *ποταίνιον γάρ αἷμά σοι χεροῖν ἔτι*, noch klebt frisches Blut an deinen Händen; *ἐκ τῶν δέ τοι ταραγμὸς ἐς φρένας πιτνεῖ*. Vgl. Eur. Orest. 330. *ματέρος αἷμα σᾶς, ὅ σ' ἀναβακχεύει*· Herc. f. 956. *οὔ τί που φόνος σ' ἐβάκχευσεν νεκρῶν, οὓς ἄρτι καίνεις;* Noch mehr aber schadet er durch Berührung den Anderen, wie ein Verpesteter. Bei Eur. Herc. f. 1205 sagt Theseus zu Herakles: *τί μοι προσείων χεῖρα* (einer Berührung mit dir vorzubeugen) *σημαίνεις φόνον; ὡς μὴ μύσος με σῶν βάλῃ προσφθεγμάτων*; wie v. 1388 **). Orestes nun, der noch nicht gesühnte, von den Erinyen fortwährend verfolgte Muttermörder, schliesst auf seine wirkliche Reinigung von diesem Blute daraus, dass er, Eum. 285 (282), *πολλοῖς προσῆλθεν ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ*. Ferner vor Athene getreten ib. 443 (435) sucht er die Göttin vor Allem zu überzeugen, dass seine Nähe, seine Person nicht mehr verpestend wirkt, dass er desshalb nicht erst als

---

*) Orestes ist gereinigt als Mörder vom Blut; aber diese restitutio civilis hat noch keineswegs das vergossene Mutterblut gesühnt, durch dessen Vergiessung er noch gegen ein anderes als blos menschliches, nämlich das von menschlicher Satzung unabhängige Recht der Natur gesündigt hat; vgl. oben §. 15.

**) Nur poetische Zeichnung von Theseus' Edelsinn ist es, wenn ihn Euripides l. c. auf Herakles' Zuruf: *φεῦγ', ὦ ταλαίπωρ', ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν* erwidern lässt: *οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων*, etwa wie v. 1389.

ein *προστρόπαιος* erscheine, der erst gereinigt werden müsse; das könne sie schon daraus abnehmen, dass er nicht mehr zum Schweigen verurtheilt sei, sondern längst schon Erlaubniss zu reden erhalten habe. Somit schliesst das *μίασμα* nicht nur von jeder gottesdienstlichen Handlung (Eur. Or. 1612 ff.), sondern auch vom menschlichen Verkehr aus, Soph. OR. 231—238 (236—243), und besonders anschaulich Eur. Iph. T. 922 ff. Während OR. 1380 (1414) Oedipus meint, seine Sünde sei zu gross, als dass sie sich Anderen mittheilen könne, denn nur er sei im Stande sie zu tragen, ist v. 1390 (1424) Kreon der umgekehrten Meinung, dass sein *ἄγος* sogar die Erde, die Sonne, das Licht, den Regen verunreinige, und desshalb im Hause verborgen werden müsse. Dieses *ἄγος* oder *μίασμα* ist ein Thema, auf welches die Redner und besonders Antiphon sehr häufig zurückkommen; Antiph. Tetr. 1, 1, 3. *σαφῶς γὰρ οἴδαμεν ὅτι πάσης τῆς πόλεως μιαινομένης ὑπ᾽ αὐτοῦ* (τοῦ *αἰτίου*), *ἕως ἂν διωχθῇ, τό τ᾽ ἀσέβημα ἡμέτερον γίνεται τῆς θ᾽ ὑμετέρας ἁμαρτίας ἡ ποινὴ εἰς ἡμᾶς τοὺς μὴ δικαίως διώκοντας ἀναχωρεῖ·* ib. 1, 1, 10. *ἀσύμφορόν θ᾽ ὑμῖν ἐστι τόνδε μιαρὸν καὶ ἄναγνον ὄντα εἰς τὰ τεμένη τῶν θεῶν εἰσιόντα μιαίνειν τὴν ἁγνείαν αὐτῶν, ἐπί τε τὰς αὐτὰς τραπέζας ἰόντα συγκαταπιμπλάναι τοὺς ἀναιτίους· ἐκ γὰρ τούτων αἵ τε ἀφορίαι* (Misswachs) *γίνονται δυστυχεῖς θ᾽ αἱ πράξεις καθίστανται.* Ib. 5, 82. *οἶμαι γὰρ ὑμᾶς ἐπίστασθαι, ὅτι πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλο τι μίασμα ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὐτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς· τοῦτο δὲ ἤδη ἑτέρους ἀπολομένους μὲν οὔ, κινδυνεύσαντας δὲ τοὺς ἐσχάτους κινδύνους διὰ τοὺς τοιούτους ἀνθρώπους· τοῦτο δὲ ἱεροῖς παραστάντες πολλοὶ δὴ καταφανεῖς ἐγένοντο οὐχ ὅσιοι ὄντες καὶ διακωλύοντες τὰ ἱερὰ μὴ γίγνεσθαι τὰ νομιζόμενα·* vgl. id. Tetr. 2, 1, 2; 2, 3, 11; 3, 1, 5; 3, 2, 9; 3, 3, 6. 7; 3, 4, 10; 5, 11, und aus andern Rednern die in verschiedener Form dasselbe besagenden Stellen Dem. Mid. 114. 115; Androt. 2; Aeschin. 2, 158; 3, 114. 135; Dinarch. 1, 31. 41. 77. Dass jedoch der Mörder, wenn er als *μίασμα* seines Landes ins Ausland geht, dort Aufnahme und Reinigung findet, geht theils mittelbar aus den oben §. 11 extr. angeführten Stellen Platons, auch aus Lyc. Leocr. 133,

besonders aber aus Herod. 1, 35, Paus. 2, 31, 11 hervor. Verweigerung der Reinigung wird selten erwähnt, z. B. Paus. 3, 15, 3, oft aber Versagung der Aufnahme in Privathäusern vor der Reinigung, z. B. Eur. Or. 423. 424, vgl. Iph. T. 922 ff.

21. Nunmehr ist die Form der *κάθαρσις* zu betrachten. Sie geschieht entweder mit Blut oder mit Wasser. Die Blutreinigung ist wieder eine gedoppelte, indem theils Thier-, besonders Schweinsblut, theils das Blut des Gemordeten selbst dazu verwendet wird. Für ersteres vgl. Aesch. Eum. 449 (440): der Mörder muss so lange schweigen, bis ihn durch eines andern Mannes Dienst die Schlachtung eines saugenden Thieres (Ferkels) mit Reinigungsblut beträuft. Hiezu Fragm. 329 (197). *πρὶν ἂν παλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου αὐτός σε χράνῃ Ζεὺς καταστάξας χεροῖν.* Dies ist das *φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν*, Eur. Iph. T. 1197. Nach Apoll. Rhod. 4, 705 ff. wird dieses Blut mit anderen Flüssigkeiten, *ἄλλοις χύτλοισιν*, abgewaschen, und diese *λύματα* werden aus dem Hause getragen; den Beschluss macht ein Brandopfer von Opferkuchen und dergleichen *μειλίγμασι* ohne Weinspende und mit Anrufung des *Ζεὺς καθάρσιος*. Vgl. Hermann G. A. §. 23, 21, welcher auch das *Διὸς κῴδιον* erwähnt, das Fell eines dem Zeus geopferten Widders, *ἐφ' οὗ οἱ καθαιρόμενοι ἑστήκεσαν τῷ ἀριστερῷ ποδί* (Hesych.); das Nähere bei Lob. Aglaoph. p. 183 ff., Preller Polemo p. 140 ff. — Ueber die Reinigung mit Menschenblut wissen wir Folgendes: zuweilen versuchte der Mörder gleich nach vollbrachter That sich selbst zu reinigen, indem er dem Gemordeten Stücke von den Händen und Füssen abschnitt und diese ihm unter die Armhöhle band oder legte. Dieses hiess *μασχαλίζειν* von *μασχάλη*, ala; vgl. die Ausleger zu Soph. Electr. 438 (445), Aesch. Choeph. 439 (434), sodann Etymol. m. 118, in *ἀπάργματα*, wo es heisst: *ταῦτα δέ ἐστι τὰ τοῦ φονευθέντος ἀκρωτηριάσματα· ἦν γάρ τι νομικὸν τοῖς δολοφονήσασιν ἀφοσιῶσαι* (expiare) *τὸν φόνον διὰ τοῦ δολοφονηθέντος ἀκρωτηριασμοῦ.* Nun fügt der Etymologus weiter bei: *ὅτι δὲ καὶ ἐγεύοντο τοῦ αἵματος καὶ ἀπέπτυον, Αἰσχύλος μαρτυρεῖ καὶ Ἀπολλώνιος ὁ τὰ Ἀργοναυτικά·* vgl. Aesch. Fragm. 365 (316). *ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι στόμα*, und Apoll. Rh. 4, 477. *ἥρως δ' Αἰσονίδης*

ἐξάργματα τάμνε θανόντος (*Ἀψυρτοῦ*)· *τρὶς δ' ἀπέλειξε φόνου, τρὶς δ' ἐξ ἄγος ἔπτυσ' ὀδόντων, ἣ θέμις αὐθέντῃσι δολοκτασίας ἱλάεσθαι.* Hiezu kam noch das Abwischen des Schwerts am Haupte des Erschlagenen, Soph. Electr. 439 (446) *). Die Deutung des *μασχαλίζειν* hat mir noch nicht gelingen wollen **); aber das Lecken und Wiederausspeien des Bluts, das Abwischen des Schwerts stellt sich deutlich dar als ein Versuch des Blutes, mit welchem man sich befleckt hat, wieder los und ledig zu werden, ja es auf den Gemordeten selbst zu übertragen.

22. Aber eine *κάθαρσις αἱμάτων* war auch möglich durch Abwaschung mit fliessendem Wasser. Mit Ovid. Fast. 2, 45. ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis fluminea tolli posse putetis aqua — stimmen auch die griechischen Zeugen. Aesch. Choeph. 71—74 (62—65). *θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων ἄκος· πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ διαίνοντες τὸν χερομυσῆ φόνον καθαρσίοις ἴοιεν ἂν μάτην·* dass für diesen Fall die Möglichkeit der Reinigung durch Wasser verneint wird, das erweist die Denkbarkeit derselben für andere Fälle. Gerade so Soph. OR. 1203 (1227). *οἶμαι γὰρ οὔτ' ἂν Ἴστρον οὔτε Φᾶσιν ἂν νίψαι καθαρμῷ τήνδε τὴν στέγην, ὅσα κεύθει*, wo die Ausleger zu vergleichen. Ferner Eur. Iph. T. 1167. *θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά·* ib. 1306. *κατῇδε βάρβαρα μέλη μαγεύουσ', ὡς φόνον νίζουσα δή.* Endlich Paus. 2, 31, 11. *καθῆραι δὲ* (*τοὺς Τροιζηνίους*) *φασὶν Ὀρέστην καθαρσίοις καὶ ἄλλοις καὶ ὕδατι τῷ ἀπὸ τῆς Ἵππου κρήνης.* Von dieser *κάθαρσις αἱμάτων*, die einem Frevler zu Theil wird, ist diejenige Reinigung zu unterscheiden, welche sich nicht auf einen Zustand der Verschuldung durch — sondern der Befleckung mit rechtmässig vergossenem Menschenblute und überhaupt der Verunreinigung bezieht, welche, ohne an sich

---

*) Daher sind *ἀπομάγματα* s. v. a. *καθάρματα*, Soph. Fr. *Αἰχμαλ.* 34.

**) Doch hat vielleicht der Sophokleische Scholiast zur Elektra Recht, wenn er sagt, das *μασχαλίζειν* sei geschehen, *ἵνα ἀσθενὴς γένοιτο* (*ὁ ἀποθανών*) *πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα·* der körperliche Zustand des Verstümmelten wird als ein im Tode bleibender gedacht; siehe Virgil. Aen. VI, 494 ff.

sündlich zu sein, doch von der Gemeinschaft mit der Gottheit ausschliesst. Selbst dem Apollon konnte die Reinigung von einem gerechten Todtschlag nach der Fabel bei Paus. 10, 6, 3 angesonnen werden: *ἀγχοῦ δὴ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει σίντῃ Παρνησσοῖο· φόνου δέ ἑ Κρήσιοι ἄνδρες χεῖρας ἁγιστεύουσι· τὸ δὲ κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.* So wird Paus. 1, 37, 3 ein Altar des *Ζεὺς Μειλίχιος* erwähnt; *ἐπὶ τούτῳ*, heisst es, *Θησεὺς ὑπὸ τῶν ἀπογόνων τῶν Φυτάλου καθαρσίων ἔτυχε, λῃστὰς καὶ ἄλλους ἀποκτείνας καὶ Σίνιν τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ.* Hieher gehört die vorgebliche Reinigung des Ajas vom Heerdenmord, Soph. Aj. 635 (654). *ἀλλ' εἶμι πρός τε λουτρὰ καὶ παρακτίους λειμῶνας, ὡς ἂν λύμαθ' ἁγνίσας ἐμὰ μῆνιν βαρεῖαν ἐξαλύξωμαι θεᾶς*, hieher endlich, was Herm. G. A. §. 23, 13 aufzählt, Wochenbett, Berührung mit Todten und Begräbnissen u. dgl. *). — Dass sich übrigens die Reinigung jeder Art nicht blos auf einzelne Personen und Fälle, sondern auf grosse Massen, ja Länder und Städte beziehen kann und auf lang andauernde Zustände, beweist die Reinigung Athens durch Epimenides Plut. Sol. 12, die von Delos Thuc. 3, 104, die der zehntausend Griechen der Anabasis, 5, 7, 34. Auch findet sich hin und wieder ein anderes Reinigungsmittel als Blut und Wasser; so ist bei Eur. Herc. f. 927 von einem *καθάρσιον πῦρ* die Rede, vgl. Herm. l. c. §. 23, 10; so heisst es bei Paus. 2, 20, 1 nach einer blutigen *στάσις* in Argos: *ὕστερον δὲ ἄλλα τε ἐπηγάγοντο καθάρσια ὡς ἐπὶ αἵματι ἐμφυλίῳ καὶ ἄγαλμα ἀνέθηκαν Μειλιχίου Διός.* Eben so wird Erzklang als ein Reinigungsmittel erwähnt, Apollodor. Fr. 36. Doch ist auch zu bedenken, dass Reinigung, *κάθαρσις*, zuweilen die Sühnung, *ἱλασμός*, dem Sprachgebrauche nach mit einschliesst. So sagt bei Soph. OC. 462 (466) der Chor zu Oedipus, er solle die Erinyen sühnen, deren Hain er unerlaubter Weise betreten hat, und drückt sich, obschon an eine Verunreinigung des Oedipus, als ob dieser befleckt worden wäre, nicht gedacht werden kann, dennoch folgendermassen aus: *θοῦ νῦν*

---

*) Vgl. auch Eur. Hipp. 646. *ὡς καὶ σύ γ' ἡμῖν πατρός, ὦ κακὸν κάρα, λέκτρων ἀθίκτων ἦλθες εἰς συναλλαγάς· ἁγὼ ῥυτοῖς νασμοῖσιν ἐξομόρξομαι εἰς ὦτα κλύζων.*

καθαρμὸν τῶνδε δαιμόνων, ἐφ᾽ ἃς τὸ πρῶτον ἴκου καὶ κατέστειψας πέδον· und nun wird ausführlich eine Sühnungsceremonie beschrieben. Auch OR. 251 (256) heisst *ἀκάθαρτον* gewiss auch ungesühnt, nicht blos ungereinigt.

23. Nunmehr, nachdem wir die Lehre von der Natur und Form der Sühnung und Reinigung durchgenommen haben, ist es Zeit nach der Wirkung dieser Sühnmittel zu fragen. Hier greift nun das oben I, 41. 42 in der Untersuchung über die Sühnbarkeit der Götter gewonnene Ergebniss entscheidend ein. Die Gnade der Götter, fanden wir, ist keine allgemeine, keine für jeden Sünder vorhandene. Sie ist es weder hinsichtlich der zu sühnenden Sünden, da es deren giebt, welche ausdrücklich für unsühnbar gehalten werden, noch in Absicht auf die Geneigtheit der Götter die dargebotene Genugthuung anzunehmen. Es giebt, wie wir gesehen haben, Fälle, wo kein Gebet um Vergebung erhört, keine Demüthigung und Reue beachtet, kein Opfer gnädig angesehn wird *). Mag auch die Reinigung das *μίασμα* der Sünde vom Menschen weggetilgt und ihn dem Verkehre wiedergegeben, ja sogar die Gemeinschaft mit dem Heiligen und Göttlichen wiederum ermöglicht haben; wir sehen am Sünder Orestes, dass er trotz aller Reinigungen von den Erinyen verfolgt wird, und wenn nicht die Doppelnatur seiner That durch richterlichen Spruch festgestellt und diese *κρίσις ἰσόψηφος* durch Athene's Stichentscheid in Freisprechung verwandelt würde, er wäre jenen Hündinnen seiner Mutter, die ihn rastlos verfolgen, unrettbar verfallen. Daher ist es möglich, dass der Sünder alle Sühnmittel anwenden kann, ohne dass er sich desswegen der göttlichen Gnade mit Zuversicht getrösten darf. Denn gewiss und unverbrüchlich ist nur das von Zeus garantirte Gesetz der Vergeltung, das *δράσαντι παθεῖν·* ein von Zeus gewährleistetes Gesetz der Gnade giebt es nicht; es giebt keine Bedingungen, an deren Erfüllung eine Verheissung allgemeiner Gnade geknüpft wäre; diese Verheissung, das ist die Möglichkeit einer für alle Sünden,

*) Lübker Soph. Th. I p. 12. Vergebung und Erlass der Strafe, mit Rücksicht darauf, dass nach Besserung strebende Gesinnung da ist, kommt nicht vor.

für alle Sünder vorhandenen Versöhnung hat erst Christus in die Welt gebracht.

24. Wenn aber der Mensch in günstigem Falle durch Sühnung mit der Sünde fertig wird in so weit, dass ihn die Gottheit nicht mit Unheil heimsucht, in welchem er eine Sündenstrafe erkennt, so bleibt doch immer noch die Frage übrig, wie er dieselbe in sich selbst, in seinem Herzen überwindet. Zunächst gilt freilich abermal, was schon oben V, 18 in Bezug auf die Frömmigkeit gesagt worden ist: wie der Fromme überhaupt an seinen Opfern, so wird der reuige, der sich bekehrende Sünder an seinen Sühnopfern, am Gebrauche der vorhandenen Sühnmittel erkannt. Wen der Grieche diese gebrauchen sieht, bei dem setzt er den Willen sich zu bekehren voraus, und es kommt jene Frage wohl keineswegs allen zu rechtem Bewusstsein. Ist dies aber der Fall, so sind die Momente, in welchen sich die Bekehrung entwickelt, ungefähr folgende. Der übermüthige Sünder fühlt die göttliche Strafe, theils in Leiden irgend welcher Art, theils in der Angst seines Gewissens. Diese Strafe witzigt ihn, d. i. lehrt ihn, die Götter, die und deren Willen er übermüthig verachtet hat, wiederum verehren. Denn dass die göttliche Strafe die Kraft hat, den Uebermuth des Frevlers zu brechen, diesen zu witzigen d. i. weise zu machen, nachdem er ein Thor war, lehrt Soph. Ant. 1321 (1350). *μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν*, d. i. die Busse, welche die hoffärtige Rede der Uebermüthigen in den gewaltigen Schlägen, die sie leiden müssen, bezahlt, diese lehrt noch im Alter den Menschen Besonnenheit. Zu dieser Besinnung kann der Mensch auch gebracht werden, wenn er sich die Bestrafung Anderer zur Warnung dienen lässt; siehe oben §. 13. Denn dass die Kraft der Witzigung nicht nur in der Strafe liegt, die man erleidet, sondern auch in derjenigen, die man fürchtet, zeigt Xenoph. Cyrop. 3, 1, 16—25 in ausführlicher Erörterung, in welcher jenes Sophokleische *φρονεῖν διδάσκει ἡ ποινή* so zu sagen einen gründlichen Commentar erhält. Indem aber die werdende Bekehrung als ein *σώφρονα γίγνεσθαι*, die vollendete als ein *σεσωφρονίσθαι* (l. c. 19) bezeichnet wird, erhellt, dass sie ein *μάθημα τῆς ψυχῆς*, eine mit dem Verstande des Frevlers vor sich gegangene Umwandlung, eine

Herstellung der normalen Einsicht, kurz dasjenige ist, was schlagend das Wort *μετάνοια* bezeichnet. Der Sünder ist wieder zu sich selbst, das ist zum richtigen Gebrauch seines Verstandes gekommen, *ἐν ἑαυτῷ ἐγένετο*· vgl. Anab. 1, 5, 17, und besonders Soph. Ant. 1005 (1024) ff. *τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν· ἐπεὶ δ' ἁμάρτῃ, κεῖνος οὐκ ἔτ' ἔστ' ἀνὴρ ἄβουλος οὐδ' ἄνολβος, ὅστις ἐς κακὸν πεσὼν ἀκεῖται μηδ' ἀκίνητος πέλει. Αὐθαδία τοι σκαιότητ' ὀφλισκάνει.* Ist aber der Frevler von seiner Thorheit geheilt, hat sein Verstand die normale Richtung zurückerhalten, so tritt natürlich bei ihm die Anerkennung dessen wieder ein, in dessen Verachtung sich seine Thorheit vornehmlich ausgesprochen hat, die der Gottheit und ihres Gesetzes. Klassisch fasst die ganze Lehre von der Bekehrung Aeschylus zusammen im Agam. 174—183 (161—170). *Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν, τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν. Στάζει δ' ἔν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος, καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν. Δαιμόνων δέ που χάρις* [19]) *βίαια σέλμα σεμνὸν ἡμένων*, das ist: wer Zeus aus vollem Herzen mit Siegesliedern preist, dem wird Einsicht vollkommen zu Theil. Denn Zeus hat den Sterblichen den Weg zur Besinnung gebahnt, indem er unwiderruflich feststellte: durch Leiden Witzigung. Und im Schlafe trieft die Sündenangst ins Herz, und mancher kam schon wider Willen zur Besinnung, und entschloss sich wohl zur Ehrfurcht vor den Göttern, die gewaltig auf erhabenem Stuhle thronen. — Uns muss freilich bei dieser Lehre auffallen, dass die Sünde immer betrachtet wird als habe sie ihren Sitz nur im Verstande, nicht im Willen. Aber gerade das ist griechische Anschauung von Homer an: vgl. H. Th. VI, 2; und indem wir oben §. 2 nachwiesen, dass die Sünde das *μάταιον* sei, ward uns klar, dass ihre Natur ist das von Grund aus Thörichte nicht nur objektiv dem Erfolge nach sondern auch subjektiv innerhalb des Menschen zu sein. Indessen finden sich in unserer Periode wenigstens Andeutungen, dass die Sünde auch in den Willen gelegt wird. Sonst könnte in der merkwürdigen Stelle Xenophons Cyrop. 6, 1, 41 der Streit im Menschen zwischen dem Guten und Bösen nicht dargestellt sein unter dem Bilde des Kampfes zweier

Seelen, von welchen *ἡ ἀγαθὴ ψυχὴ* durch Unterstützung von aussen her siegt; *ἀλλὰ δῆλον,* heisst es, *ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται. Νῦν δέ, ὡς σέ (τὸν Κῦρον) σύμμαχον ἔλαβε, κρατεῖ ἡ ἀγαθὴ καὶ πάνυ πολύ.* Diese Unterstützung ist es, welche den schwächeren Willen des Guten stärkt und ihm dadurch zum Siege über das Böse verhilft. — Nun ist endlich noch die Frage zu erledigen, wie es mit der Möglichkeit der Bekehrung steht, ob diese Möglichkeit bei jeder Sünde, bei jedem Sünder als vorhanden angenommen wird. Eine Stelle giebt es, welche auf diese Frage gerade zu Antwort ertheilt; sie ist so gefasst, dass sie nicht die persönliche Ansicht des einen Schriftstellers sondern eine allgemeine Ansicht auszudrücken scheint. Sie steht bei Dinarch. 2, 3. *οὐ γὰρ δὴ μὰ τὸν Ἡρακλέα βελτίω γενήσεσθαι αὐτὸν προσδοκᾶτε συγγνώμης νυνὶ τυγχάνοντα παρ' ὑμῶν, οὐδὲ τὸ λοιπὸν ἀφέξεσθαι τοῦ λαμβάνειν χρήματα καθ' ὑμῶν, ἐὰν νῦν ἀφῆτε αὐτόν. Πονηρίαν γὰρ ἀρχομένην μὲν κωλῦσαι τάχ' ἄν τις κολάζων δυνηθείη, ἐγκαταγεγηρακυῖαν δὲ καὶ γεγευμένην τῶν εἰθισμένων τιμωριῶν ἀδύνατον εἶναι λέγουσιν.* Somit ist die eingewurzelte, mit allen Strafen schon belegte *πονηρία* nicht mehr zu bessern; nur die erst beginnende, noch nicht erstarkte kann durch die Strafe gewitzigt werden.

25. Wenn somit weder an eine allgemeine Vergebung der Sünden noch an die Möglichkeit der Bekehrung jedes Sünders geglaubt wird, so giebt die Volksreligion der Ungewissheit in einem Gebiete Raum, wo die menschliche Seele, in welcher einmal das Bedürfniss ein beruhigtes Gewissen zu haben erwacht ist, den Zweifel am wenigsten verträgt. Denn eine Religion, welche einerseits die Nothwendigkeit göttlicher Huld zum Glück des Menschen und andererseits eine göttliche Strafgerechtigkeit lehrt, welche die Sünde als eine Empörung menschlichen Uebermuths gegen das gottgeordnete Maass betrachtet, ruft unausbleiblich in dem Menschen das Bedürfniss hervor, jener Huld und Gnade gewiss, von jenen Strafen befreit, und, wenn er gesündigt hat, der Möglichkeit göttlicher Verzeihung durch Sühnmittel versichert zu sein. Wird ferner die Sünde als eine dem Menschen anklebende Befleckung gefasst, die den Frevler vom Verkehr

mit Göttern und Menschen ausschliesst, so gesellt sich dem Bedürfniss der Sühne auch das der Reinigung. Nun ist es freilich sehr wohl möglich, dass sich die Mehrzahl der Menschen mit den von der Volksreligion dargebotenen Sühnungs- und Reinigungsmitteln begnügt. Sobald sich aber die Vorstellung verbreitet, dass deren Wirksamkeit mangelhaft und nicht für alle Fälle zureichend sei, so ist es kein Wunder, dass ängstliche Gewissen in ehrlicher Einfalt oder in krankhafter Schwäche nach weiteren und wirksamen Mitteln für ihre Beruhigung suchen. Woher diese nehmen? Eigene Erfindungen sind ohne Auctorität und bieten keine Gewähr. Man sieht sich also ausserhalb des eigenen Landes und Volkes um, entlehnt sacra peregrina und will in diesen die Beruhigung finden, welche der angestammte Glaube und Kultus nicht scheint bieten zu können.

Dieses scheint mir eine Hauptursache zu sein, warum im Zeitalter der Pisistratiden im religiösen Leben der Griechen ein Element sich geltend machte und Verbreitung gewann, das nicht aus dem griechischen Volksgeist erzeugt die Bestimmung gehabt zu haben scheint, einen Mangel der Volksreligion zu ergänzen, d. h. eine Gewissheit wirksamer Sühnung und Reinigung zu verheissen, wie sie von jener nicht geboten werden konnte. Es sind dies die sogenannten orphischen Weihen*). Ohne vom Staate anerkannt oder an einen bestimmten Ort gebunden zu sein, werden sie von den sogenannten Orpheotelesten vollzogen, welche, von den Schriftstellern mit Verachtung genannt, ein wirklich vorhandenes Bedürfniss für schlechte Zwecke ausbeuteten und mit ihren Sühnungen und Reinigungen noch vieler anderen Geheimkünste mächtig zu sein vorgaben. Eine Hauptstelle über sie findet sich bei Plat. Rep. II p. 364 B. *ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν, ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ᾽ ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τιν᾽ ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως*

---

*) Vgl. Lobeck's Aglaophamus, dessen liber secundus die Orphica behandelt.

δίκαιον ἀδίκῳ βλάψαι, ἐπαγωγαῖς τισι καὶ καταδέσμοις τοὺς θεούς, ὥς φασι, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. Sie beriefen sich, führt Platon fort, für ihre Lehren auf die Zeugnisse der Dichter, auf Hesiod Opp. 287 ff., wenn es gelte die Sündhaftigkeit des Menschen, auf Homer Il. ι, 493 ff., wenn sichs darum handle die Versöhnbarkeit der Götter zu erweisen. Sodann sagt Platon: βίβλων δὲ ὅμαδον (turbam) παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. Theophr. Charact. 25, 4 sagt vom δεισιδαίμων· καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός, ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἡ γυνή, μετὰ τῆς τιτθῆς καὶ τῶν παίδων. Hiezu Plut. Apophth. Lacon. p. 224 E. πρὸς Φίλιππον τὸν Ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωχὸν ὄντα λέγοντα δέ, ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μυηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, τί οὖν, ὦ ἀνόητε, εἶπεν (ὁ Λευτυχίδης), οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἵνα ἀναπαύσῃ κακοδαιμονίαν τε καὶ πενίαν κλαίων; Dass sich aber diese orphischen Weihen zu förmlichen Winkelmysterien ausgebildet haben, welche, vom Staate geduldet, sogar in die Oeffentlichkeit herauszutreten und Festzüge durch die Strassen anzustellen wagten, geht aus der berühmten Stelle des Demosthenes Coron. 259. 260 hervor, wo die Weihen beschrieben werden, denen Glaukothea, die Mutter des Aeschines, unter Beihülfe ihres Sohnes vorstand. Ἀνὴρ δὲ γενόμενος, lesen wir, τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ καὶ κελεύων λέγειν· ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον —, ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὕης ἄττης ἄττης ὕης, ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιττοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦτα ὑπὸ τῶν γρᾳδίων προσαγορευόμενος, μισθὸν λαμ-

βάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα κτλ. Wir haben hier die Beschreibung einer nächtlichen mystischen Feier und eines öffentlichen Festzuges bei Tage. Der Gebrauch des Hirschkalbfelles, das den Theilnehmern an der Weihe umgehängt wurde, ferner des Mischkrugs zum Behufe der Libationen, die Bekränzung der Festgenossen mit Weisspappel und Fenchel, das Quetschen zahmer unschädlicher Schlangen (vgl. Eur. Bacch. 698), die Benennungen Epheuträger (ib. 702), Schwingeträger (vgl. Virg. Georg. 1, 166. mystica vannus Jacchi) lassen mit zweifelloser Sicherheit Bacchischen Kultus erkennen. Dieser Kultus aber ist phrygischen Ursprungs; diess bezeugt Strab. 10, 3, 18 p. 723. *πολλὰ γὰρ (οἱ Ἀθηναῖοι) τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο, ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν, καὶ δὴ καὶ Θρᾴκια καὶ τὰ Φρύγια. Τῶν μὲν γὰρ Βενδιδείων Πλάτων μέμνηται* (Rep. I p. 354 A), *τῶν δὲ Φρυγίων Δημοσθένης, διαβάλλων τὴν Αἰσχίνου μητέρα καὶ αὐτόν, ὡς τελούσῃ τῇ μητρὶ συνόντα καὶ συνθιασεύοντα καὶ ἐπιφθεγγόμενον εὐοῖ σαβοῖ πολλάκις καὶ ὕης ἄττης, ἄττης ὕης· ταῦτα γάρ ἐστι Σαβάζια καὶ Μητρῷα·* zu welcher Stelle Lob. Aglaoph. p. 647 vgl. Epim. XIII p. 1041 folgendes bemerkt: namque nomina Attes, Hyes, Sabus, quae Graeci modo Jovi modo Libero patri tribuunt, earum religionum propria fuere, quae Phrygiam, Lydiam totumque illum terrarum tractum pervagata et in Deae Magnae ac Paredrorum cultu versata sunt. Dass aber diese phrygischbacchischen Weihen zugleich orphisch sind; hat Lobeck p. 652 ff. p. 695 ff. aus der Uebereinstimmung der von Demosthenes berührten Ceremonien mit Orphischen Mythen nachgewiesen. Als Hauptzweck dieser Weihen erscheint bei Demosthenes der Vollzug einer Reinigung, die jedoch nicht wie sonst mit Blut oder Wasser, sondern in der Art vollbracht wird, dass der am Boden sitzende Empfänger derselben mit Schlamm und Kleien abgescheuert und hierauf angewiesen wird die bei Hochzeitfeierlichkeiten in Gebrauch gegewesene Formel auszusprechen: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*, mit welcher offenbar der Eintritt in ein neues Leben bezeichnet wird; vgl. Lob. p. 648.

26. Dass diese orphischen Weihen nachhomerisch sind, dass der Dichter nichts von einem Orpheus wusste, den das spätere Griechenland als den Erfinder der heiligsten Weihen

pries (Pseudodem. Aristog. 1, 11 vgl. Paus. 9, 30, 3), das ist durch Lobecks Forschungen auf das entschiedenste dargethan; dass aber Onomacritus zur Zeit der Pisistratiden das gesammte orphische Wesen wenn auch keineswegs ausschliesslich erfunden, jedoch geordnet und in eine feste Form und Gestalt gebracht, die vom Ausland entlehnten fremden Elemente für die Griechen zugerichtet habe, dies hat Lobeck wenigstens höchst wahrscheinlich gemacht. Ich wüsste nicht, was sich derjenigen Fassung seiner Ansicht, die er p. 694 giebt, mit Sicherheit entgegen setzen liesse. Neque tamen unquam dixi, sagt er, omnium praeceptorum, dogmatum, cerimoniarum, quibus Orphica disciplina constat, unum solum fuisse conditorem Onomacritum; imo multa ante eum in usu fuisse, multa post eum introducta esse existimo tum ab ignotis orgiorum rectoribus tum ab iis, qui carmina sacrificalia et mythica Orpheo supposuisse dicuntur (v. P. I. C. IV.). Sed si certus quaeritur auctor, si fabulae istius Dionysiacae originem non vaga opinatione sed ipsis veterum scriptorum indiciis persequimur, praeter Onomacritum occurret nullus. Auch die allgemeine Ursache der Entstehung und Verbreitung dieser der homerischen Religion fern liegenden Weihen glauben wir nicht anders als Lobeck fassen zu können, welcher p. 312 sagt: ubi Graeci adolescente paulisper ratione involutas animi intelligentias excutere et semet ipsos cognoscere coeperunt, tum illa successit maturior aetas et sollicitior, ad quam profecti homines tum voluptatum tum virtutis stimulos acrius acutiusque persentiscunt, inter damnata appetitaque alternis fluctuantes, magno cum animi motu et saepe taedio sui. Hinc rerum abditarum cura et venturi praesagia et multiplices superstitiones, quas salutis desperatio scelerumque conscientia progignere solet. Nur glaubten wir oben, um die Aufnahme und Verbreitung gerade der orphischen Weihen zu erklären, auf jenen Mangel der Volksreligion hinweisen zu müssen, der in der Ungewissheit der Sündenvergebung besteht. Dieser Mangel konnte tiefere Gemüther auch ohne die Schwäche krankhafter **δεισιδαιμονία** zu den Weihen treiben, welche zu gewähren versprachen, was die Volksreligion nicht bot, was aber für jedes religiös gestimmte Gemüth unabweisbares Bedürfniss ist. Dass aber mit Petersen in Cäsars Zeitschrift 1855 Hft. 1 p. 75 Alles

was im griechischen Volke von Sündenerkenntniss und an Sühnmitteln vorhanden ist, auf die Orphiker zurückzuführen sei, davon kann ich mich, falls ich Petersen nicht missverstehe, nicht überzeugen. Ein Gewissen und somit ein Gefühl der Sündenschuld, eine mehr oder minder tiefe Erkenntniss menschlicher Sündhaftigkeit war von jeher da; vgl. H. Th. VI, 20 und oben §. 3. Es wäre doch gewiss unstatthaft, wenn man die dort erwähnten, so verschiedenen Zeiten und Personen angehörigen Aeusserungen sammt und sonders nur von orphischem Einfluss herleiten wollte, als hätte es erst der Orphiker bedurft, um den Griechen so viel Selbsterkenntniss zu lehren. Auch weiss ja Homer schon von Sühnmitteln, H. Th. VI, 25—27, die für ihn in Opfern und Gebeten bestehen, und wenn er auch die Reinigung eines blutbefleckten Sünders noch nicht kennt, so wird dieselbe doch schon verhältnissmässig bald, dass heisst von Hesiod in den *καταλόγοις* (Schol. Il. β, 336) und vom Dichter der Aethiopis, von Arktinus erwähnt, von den Ueberlieferungen aber nicht auf Orpheus oder einen Mystiker sondern auf Zeus' eigene Person zurückgeführt; vgl. oben §. 20. Wir glauben daher auf rechtem Wege zu sein, wenn wir die oben besprochenen Sühnmittel und die Reinigungen mit Blut oder Wasser als die ursprünglichen festhalten, die orphischen Weihen aber, wie oben geschehn, als den Versuch betrachten, die Volksreligion in einem Hauptpunkte zu ergänzen und das Gewissen über die Sündenvergebung auf ausserordentlichem Wege zu beruhigen, da zu diesem Behufe die gewöhnlichen Formen der Volksreligion nicht ausreichend waren. In wie weit dies ursprünglich mit ehrlicher Ueberzeugung oder in betrügerischer Absicht geschah, lässt sich nicht ermitteln; jedenfalls aber stehen folgende zwei Thatsachen fest, dass eine dem Bedürfniss des Gewissens entsprechende Verheissung allgemeiner Gnade in der Volksreligion nicht vorhanden, dass aber auch das orphische Wesen jenes Bedürfniss zu befriedigen unfähig war, schon aus dem Grunde, weil es, wo wir es historisch finden, völlig entartet und zu einem Mittel gewinnsüchtiger Betrügerei herabgesunken ist [30].

Siebenter Abschnitt.

Der Mensch im Leben und im Tode.

1. Wenn wir nach den Gütern fragen, deren Besitz nach Anschauung des Griechen den Menschen zu beglücken vermag, so erhalten wir im Allgemeinen die Antworten, welche jedes Volk und jede Zeit auf diese Fragen gegeben hat. Dass das höchste Gut der Genuss sei, spricht nicht blos der jonische Mimnermus Fr. 1, sondern auch der dorische Theognis aus, v. 1067. *τί μοι πλοῦτός τε καὶ αἰδώς; τερπωλὴ νικᾷ πάντα σὺν εὐφροσύνῃ·* ferner Simon. C. 71. B. *τίς γὰρ ἁδονᾶς ἄτερ θνατῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποία τυραννίς; τᾶς δ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζαλωτὸς αἰών.* Sogar Pindar sagt Pyth. 1, 99. *τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρῶτον ἀέθλων· εὖ δ' ἀκούειν δευτέρα μοῖρ'· ἀμφοτέροισι δ' ἀνὴρ ὃς ἂν ἐγκύρσῃ καὶ ἕλῃ, στέφανον ὕψιστον δέδεκται.* Vgl. Isthm. 5, 12—14 Bgk. Anderen sind das Höchste die *χρήματα·* Hesiod. Opp. 686. *χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι·* Soph. Fr. Creusae 335. *καὶ γὰρ οἳ μακρὸν βίον θνητῶν ἔχουσι, τοῦ γε κερδαίνειν ὅμως ἀπρὶξ ἔχονται, κἄστι πρὸς τὰ χρήματα θνητοῖσι τἄλλα δεύτερ'.* Dergleichen Stellen zu häufen ist unnöthig. In anderen wird der Besitz von M a c h t als das höchste Gut gepriesen. Nach Isocr. 9, 40 gestehen Alle zu, *τυραννίδα καὶ τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων μέγιστον καὶ σεμνότατον καὶ περιμαχητότατον εἶναι·* vgl. 12, 244, wo es heisst, die Macht, wie sie die Spartaner, die Könige, die Tyrannen besitzen, werde zwar von Jedermann verwünscht und geschmäht, *οὐδένα δὲ τοιοῦτον εἶναι τὴν φύσιν, ὅστις οὐκ ἂν εὔξαιτο τοῖς θεοῖς μάλιστα μὲν αὐτὸς τυχεῖν τῆς ἐξουσίας ταύτης, εἰ δὲ μή, τοὺς οἰκειοτάτους· ᾧ καὶ φανερόν ἐστιν, ὅτι μέγιστον τῶν ἀγαθῶν ἅπαντες εἶναι νομίζομεν τ ὸ π λ έ ο ν ἔ χ ε ι ν τῶν ἄλλων.* Wieder Andere finden das höchste Gut in Ehre und Ruhm aller Art, wie dergleichen Sieg im Kampfe mit dem Feind (Xen. h. gr. 4, 4, 19), oder in den allgemeinen Kampfspielen (Pind. Ol. 1, 97 und oft), oder göttliche Abstammung gewährt (Xen. Cyr. 4, 1, 24). Von Agesilaus sagt Xen. Ages.

10, 4. *δικαίως δ' ἂν ἐκεῖνός γε μακαρίζοιτο, ὃς εὐθὺς μὲν ἐκ παιδὸς ἐρασθεὶς τοῦ εὐκλεὴς γενέσθαι ἔτυχε τούτου μάλιστα τῶν καθ' ἑαυτόν, φιλοτιμότατος δὲ πεφυκὼς ἀήττητος διετέλεσεν, ἐπεὶ βασιλεὺς ἐγένετο.* Oft werden die genannten Güter theilweise combinirt, z. B. Reichthum und Ruhm Pind. Nem. 9, 46. *εἰ γὰρ ἅμα κτεάνοις πολλοῖς ἐπίδοξον ἄρηται κῦδος, οὐκέτ' ἔστι πόρσω θνατὸν ἔτι σκοπιᾶς ἄλλας ἐφάψασθαι ποδοῖν·* Isthm. 6, 10. *εἰ γάρ τις ἀνθρώπων δαπάνᾳ τε χαρεὶς καὶ πόνῳ πράσσει θεοδμάτους ἀρετάς, σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον, ἐσχατιὰς ἤδη πρὸς ὄλβου βάλλετ' ἄγκυραν θεότιμος ἐών.* Höchst erwünschte Güter sind auch die persönlichen Eigenschaften von *κάλλος* Isocr. 10, 54, *ῥώμη* id. 9, 22, vor Allem aber Gesundheit; Simon. C. 70 B. *οὐδὲ καλᾶς σοφίας χάρις, εἰ μή τις ἔχει σεμνὰν ὑγίειαν·* vgl. das Scolion desselben bei Bergk Scol. 8. *ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ, δεύτερον δὲ φυὰν καλὸν γενέσθαι, τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως, καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων,* und vor allen den schönen dem Ariphron zugeschriebenen Paean (Schneidew. Delect. p. 450, Bergk p. 984), dessen ganzer Inhalt hieher gehört: *Ὑγίεια, πρεσβίστα μακάρων, μετὰ σεῦ ναίοιμι τὸ λειπόμενον βιοτᾶς, σὺ δέ μοι πρόφρων σύνοικος εἴης. Εἰ γάρ τις ἢ πλούτου χάρις ἢ τεκέων, ἢ τᾶς ἰσοδαίμονος ἀνθρώποις βασιληΐδος ἀρχᾶς, ἢ πόθων, οὓς κρυφίοις Ἀφροδίτας ἄρκυσιν θηρεύομεν, ἢ εἴ τις ἄλλα θεόθεν ἀνθρώποισι τέρψις ἢ πόνων ἀμπνοὰ πέφανται, μετὰ σεῖο, μάκαιρ' Ὑγίεια, τέθαλε πάντα καὶ λάμπει χαρίτων ἔαρι· σέθεν δὲ χώρις οὐδεὶς εὐδαίμων ἔφυ.* Von den geistigen und sittlichen Gütern erwähnen wir die Bildung, Xen. Apolog. 21, besonders rednerische, Isocr. 3, 1—5, die Gelegenheit zur Bethätigung der eigenen Tugend und des sittlichen Werthes, Xen. Cyr. 5, 2, 8—10, das Wohlwollen, die Freundschaft Anderer, Xen. h. gr. 5, 1, 3; Hier. 3, 3; Isocr. 15, 135, endlich die Freiheit; vgl. z. B. Xen. Anab. 3, 2, 13. *οὐδένα γὰρ ἄνθρωπον δεσπότην ἀλλὰ τοὺς θεοὺς προσκυνεῖτε.* Schliesslich gedenken wir der bekannten, von Soph. Fr. 336 nachgeahmten Verse des Theognis 255. *κάλλιστον τὸ δικαιότατον· λῷστον δ' ὑγιαίνειν· πρῆγμα δὲ τερπνότατον, τοῦ τις ἐρᾷ, τὸ τυχεῖν.*

2. Allein alles menschliche Glück ist unsicher und

wandelbar und vom Unglück so häufig unterbrochen, dass Pindar Pyth. 3, 81 sagen kann: *ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι.* Um nicht das schon oben V, 22 gesagte zu wiederholen, erinnern wir nur an Soph. OR. 1155 (1186) ff. *ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ. Τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον τᾶς εὐδαιμονίας φέρει ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι·* vgl. OC. 566, 608, sodann Herod. 7, 46; 7, 49, 1; 7, 203. Da nun aber nach Pind. Ol. 1, 99 nur das bleibende Glück für den Menschen ein wahrhaft grosses und befriedigendes ist, so geniesst er, abgesehn von den Beschwerden die an ihm haften (Xen. Cyr. 8, 3, 35 ff., 8, 7, 12), niemals ein ungetrübtes, weil es stets von der Furcht des Verlustes begleitet, die Furcht aber, wie Xen. Hier. 6, 6 sagt, nicht nur an sich etwas trauriges ist, sondern auch alle sonstigen Freuden verdirbt*). So war nach Xen. Cyr. 8, 7, 6 ff. der ältere Cyrus ein Mann des Glücks, weil er auf jeder Altersstufe der *νομιζόμενα καλά* theilhaftig, im hohen Alter nicht geschwächt und an aller Unternehmungen und Wünsche Ziel gelangt war, weil er seine Freunde glücklich, seine Feinde gedemüthigt, sein Vaterland gross sah. Aber er gesteht, dass all dieses Glück unvollkommen war wegen der beständigen Furcht eines drohenden Verlustes. Es erscheint daher als die nächste Aufgabe des Menschen, vor dieser Furcht sich sicher zu stellen dadurch, dass man dem Geschick so wenig Macht als möglich über sich einräumt. Diess geschicht entweder durch Bedürfnisslosigkeit; Xen. Mem. 1, 6, 10. *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου· καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.* Oder man beschränkt sein Glück auf den Besitz von Gütern, die in der Seele liegen; denn, sagt Xen. Hier. 2, 4, *ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν*

*) Plin. N. H. VIII, 40, 130. abunde agitur atque indulgenter a fortuna deciditur cum eo, qui jure dici non infelix potest. Quippe ut alia non sint, certe ne lassescat fortuna metus est, quo semel recepto solida felicitas non est.

καὶ τὸ κακοδαιμονεῖν τοῖς ἀνθρώποις ἀπόκειται. Weil aber die Kraft zu solcher Entsagung wohl nur wenigen eigen ist, so sucht der Mensch eine Gewähr des Glücks und Besitzes in einer Seelenstimmung und Herzensstellung zu den Göttern und der Welt, welche geeignet ist, ihm die Dauer desselben zu versichern. Daher sind die εὐσέβεια und σωφροσύνη die Garantieen des menschlichen Glücks. Ὁρῶ, sagt Isocr. 8, 34, τοὺς μετ' εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης ζῶντας ἔν τε τοῖς παροῦσι χρόνοις ἀσφαλῶς διάγοντας καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχοντας· ib. 63. ὑπάρχειν δεῖ τοῖς μέλλουσιν εὐδαιμονήσειν τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, hinsichtlich welcher ἄλλη ἀρετή verglichen werden mag Cyrop. 3, 3, 8. τὰς μεγάλας ἡδονὰς καὶ τὰ ἀγαθὰ τὰ μεγάλα ἡ πειθὼ καὶ ἡ καρτερία καὶ οἱ ἐν τῷ καιρῷ πόνοι καὶ κίνδυνοι παρέχονται. Die εὐσέβεια verschafft dem Menschen Glück, Wohlstand, Sicherheit aus der Hand der Götter; Aesch. Ag. 338 (323). εἰ δ' εὖ σέβουσι τοὺς πολισσούχους θεοὺς τοὺς τῆς ἁλούσης γῆς θεῶν θ' ἱδρύματα, οὔτἂν ἑλόντες αὖθις ἀνθάλοιεν ἄν· Eur. Fr. Archel. 262. μακάριος, ὅστις νοῦν ἔχων τιμᾷ θεόν, καὶ κέρδος αὐτῷ τοῦτο ποιεῖται μέγα. Daher wird oft das Διόθεν geschenkte Glück allein als ein dauerndes bezeichnet; Theogn. 197. χρῆμα δ', ὃ μὲν Διόθεν καὶ σὺν δίκῃ ἀνδρὶ γένηται καὶ καθαρῶς, αἰεὶ παρμόνιμον τελέθει. Pind. Isthm. 3, 4. Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται ἐκ σέθεν· ζώει δὲ μάσσων (diuturnior) ὄλβος ὀπιζομένων (i. e. εὐσεβούντων)· πλαγίαις δὲ φρένεσσιν οὐχ ὁμῶς πάντα χρόνον θάλλων ὁμιλεῖ· Nem. 8, 17. σὺν θεῷ γάρ τοι φυτευθεὶς ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος. Da nun aber nach V, 24 die εὐσέβεια nur eine Art der σωφροσύνη, nämlich die σωφροσύνη gegenüber der Gottheit ist, so wird als Quelle des Glücks eben so häufig das genus als die species genannt, wie denn überhaupt die Gebiete der Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht wie bei den Modernen auseinander liegen. Vgl. Isocr. 8, 119. εὑρήσετε τὴν μὲν ἀκολασίαν καὶ τὴν ὕβριν τῶν κακῶν αἰτίαν γιγνομένην, τὴν δὲ σωφροσύνην τῶν ἀγαθῶν· die weitere Ausführung steht 3, 30, die Begründung bei Aesch. Pers. 772, wo es von Cyrus heisst: θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὔφρων ἔφυ, d. i. ὅτι σώφρων ἦν ὁ Κῦρος. Aber diese σωφροσύνη verhütet

nicht nur den göttlichen Zorn, sondern giebt auch der menschlichen Seele die positiven Bedingungen des Glücks. Vor allem ein gutes Gewissen; Isocr. 3, 59. *ζηλοῦτε μὴ τοὺς πλεῖστα κεκτημένους ἀλλὰ τοὺς μηδὲν κακὸν σφίσιν αὐτοῖς συνειδότας· μετὰ γὰρ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἥδιστ' ἄν τις δύναιτο τὸν βίον διαγαγεῖν*. Sie schafft ferner den *βίος ἐναίσιμος*, welchen die *Δίκη* hochhält, *ἡ δύναμιν οὐ σέβουσα πλούτου παράσημον αἴνῳ*, wie es Aesch. Ag. 775 (743) ff. heisst. Dieses Leben *ἐν αἴσῃ*, im rechten Maasse und Geleise, bethätigt sich im Fernehalten alles Uebermaasses im Hoffen und Streben; Pind. Olymp. 5, 23. *ὑγίεντα δ' εἴ τις ὄλβον ἄρδει, ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν προστιθείς, μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι*, wer gesunden Reichthum mehrt gesegnet mit ausreichendem Besitz, und hiemit Ruhm gesellt, begehre nicht ein Gott zu werden. Mit dieser frommen *σωφροσύνη* steht in engster Verbindung jene *εὐβουλία*, welche Soph. Antig. 1031 (1050) als das höchste Gut preist; denn ib. 1319 (1347) heisst es: *πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τά γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν*. Auch Demosthenes erkennt Aristocr. 113 diese Verbindung an: *δυοῖν ἀγαθοῖν ὄντοιν πᾶσιν ἀνθρώποις, τοῦ μὲν ἡγουμένου καὶ μεγίστου πάντων, τοῦ εὐτυχεῖν, τοῦ δὲ ἐλάττονος μὲν τούτου τῶν δ' ἄλλων μεγίστου, τοῦ καλῶς βουλεύεσθαι, οὐχ' ἅμα ἡ κτῆσις παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἔχει τῶν εὖ πραττόντων οὐδεὶς ὅρον ἢ τελευτὴν τῆς τοῦ πλεονεκτεῖν ἐπιθυμίας· δι' ὅπερ πολλοὶ πολλάκις μειζόνων ἐπιθυμοῦντες τὰ παρόντα ἀπώλεσαν·* vgl. Isocr. 7, 4. Das Glück also, welches der *σωφροσύνη* entbehrt, hat auch die *εὐβουλία* nicht, und wenn nach Isocr. 1, 34 die *εὐτυχία* von den Göttern, die *εὐβουλία* von den Menschen selbst stammt, so geht das göttliche Geschenk der *εὐτυχία* verloren, weil dem Empfänger so oft die der rechten *σωφροσύνη* entspringende menschliche *εὐβουλία* fehlt. Allerdings strebt der menschliche Unverstand oft genug nach jenem *εὐτυχεῖν* allein; Aesch. Choeph. 59 (51). *τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον·* es gilt das Wort des Spartaners Aristodamus bei Alcae. 50 B. *χρήματ' ἀνήρ, πένιχρος δ' οὐδεὶς πέλετ' ἐσλὸς οὐδὲ τίμιος·* vgl. Eur. Phoen. 440; aber der *σώφρων* sagt mit Hes. Opp. 320. *χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά· θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω·* vgl.

Solon. 13, 9, welcher 2, 31 ff. auch die Segnungen der εὐνομία beschreibt, in welcher sich die εὐβουλία des Staats bethätigt. Somit ist die σωφροσύνη das Princip der Tugend nicht nur, sondern auch der Glückseligkeit. Was Aesch. Eum. 534 (525) ff. sagt, dass der Gottesverachtung ächtes Kind die Sünde sei, dass aber aus des Geistes Gesundheit, und das eben ist die σωφροσύνη, der allgewünschte, vielgeliebte Segen fliesse, und was Xen. Cyrop. 3, 3, 8 sagt: ὃς ἂν κτᾶσθαί τε πλεῖστα δύνηται σὺν τῷ δικαίῳ, χρῆσθαί τε πλείστοις σὺν τῷ καλῷ, τοῦτον ἐγὼ εὐδαιμονέστατον νομίζω, das ist die Anschauung der Besten Griechenlands vom menschlichen Glück. Der σώφρων ist aber der Glückliche nicht weil er entbehrt, sondern weil er nicht mehr begehrt als recht und ihm gemäss ist, so dass die σωφροσύνη den Genuss nicht ausschliesst, sondern auf das rechte Maass zurückführt. Ihre garantirende, das menschliche Glück sicher stellende Macht hat sie, wie schon bemerkt, darin, dass sie den Neid, die Eifersucht der Götter und Menschen verhütet; Xen. Hier. extr. κἂν ταῦτα πάντα ποιῇς, εὖ ἴσθι πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις κάλλιστον καὶ μακαριώτατον κτῆμα κεκτημένος· εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ. Der σώφρον ist im Gegentheil θεοφιλής, was, wenn ein wahres Glück bezeichnet werden soll, so oft mit εὐτυχής verbunden wird, z. B. Isocr. 9, 70; 12, 254, und in die Bedeutung sehr glücklich sogar übergeht; Xen. Apol. 32. ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ θεοφιλοῦς μοίρας τετυχηκέναι (ὁ Σωκράτης).

3. Ist aber die σωφροσύνη Princip und Quelle des Glücks, so muss die ὕβρις, die Sünde, nothwendig Quelle das Unglücks sein. Es ist aber die Sünde theils an sich schon ein Unglück und, wie dieses, allen Menschen gemein, theils wegen ihrer Folgen. Für ersteres zeugt vor Allen Andoc. 2, 5. ἐμοὶ δὲ καὶ τῷ πρώτῳ τοῦτο εἰπόντι ὀρθῶς δοκεῖ εἰρῆσθαι, ὅτι πάντες ἄνθρωποι γίγνονται ἐπὶ τῷ εὖ καὶ κακῶς πράττειν, μεγάλη δὲ δήπου καὶ τὸ ἐξαμαρτεῖν δυσπραξία ἐστί, καὶ εἰσιν εὐτυχέστατοι μὲν οἱ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοντες, σωφρονέστατοι δὲ οἳ ἂν τάχιστα μεταγιγνώσκωσι. Καὶ ταῦτα οὐ διακέκριται τοῖς μὲν γίνεσθαι τοῖς δὲ μή, ἀλλ' ἔστιν ἐν τῷ κοινῷ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ ἐξαμαρτεῖν τι καὶ κακῶς πρᾶξαι. Was aber die Folgen der Sünde betrifft, so gilt der oft von Stobaeus mitexcerpirte

Satz: ὕβριος δὲ πάσας πέρας ὄλεθρος, z. B. 74, 61; 85, 16. Dieser ist aber auf doppelte Weise begründet; denn theils wird die Sünde von den Göttern gestraft, theils straft sie sich selbst. Der schon durchgeführten Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit haben wir nur wenige Stellen beizufügen, in welchen das Unglück gerade zu als Lohn der Sünde dargestellt wird. Hesiod. Opp. 325. ῥεῖα δέ μιν (τὸν ἄδικον ἄνδρα) μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκοι ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ᾽ ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ. Wichtig ist besonders eine Stelle bei Antiph. Tetr. 2, 3, 8. Dieser unterscheidet in Bezug auf die von Andocides besprochene ἀτυχία τῆς ἁμαρτίας genau. Tritt das Unglück eines Vergehns, z. B. unfreiwilliger Todtschlag, ohne Mitwirkung der Götter ein, dann ist das ἁμάρτημα eine συμφορά· aber das Unglück eines solchen Vergehns kann auch eine θεία κηλίς, ein dem Menschen von der Gottheit zugefügtes Brandmal sein, das ihn seiner Gottlosigkeit wegen trifft, προσπίπτει ἀσεβοῦντι. Lysias 6, 20—32 stellt in einer ausführlichen Erörterung die Kette von Elend, welche Andocides erlebt hat, lediglich als Strafe seiner Sünden dar; σκέψασθε δέ, sagt er §. 21, καὶ αὐτοῦ Ἀνδοκίδου τὸν βίον, ἀφ᾽ οὗ ἠσέβηκε, καὶ εἴ τις τοιοῦτος ἕτερός ἐστιν. Dasselbe Thema behandelt Lysias Fragm. 35 Foertsch, wo er langes, elendes Siechthum als ausgesuchte Sündenstrafe des unerhört frechen Spötters und Frevlers Kinesias betrachtet. Auch Sparta sieht nach Thuc. 7, 18, 2 sein Unglück in der ersten Hälfte des peloponnesischen Kriegs als Folge des von ihm am Beginn des Krieges verschuldeten Bruchs der Verträge an. — Aber, wie gesagt, die Sünde bestraft sich auch selbst durch ihre natürlichen Folgen, welche vom absichtlichen Einschreiten Götter oft ausdrücklich unterschieden werden. Bekanntlich unterscheidet hier schon Homer, Od. α, 32—35. Aber auch Solon sagt zu den Atheniensern mit Bezug auf die Pisistratiden-Herrschaft Sol. 11. εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι᾽ ὑμετέρην κακότητα, μή τι θεοῖς τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε· αὐτοὶ γὰρ τούτους (τοὺς Πεισιστρ.) ηὐξήσατε ῥύματα (praesidia) δόντες, καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην. Ferner vgl. Theogn. 833. πάντα τάδ᾽ ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ· οὐδέ τις ἡμῖν αἴτιος ἀθανάτων, Κύρνε, θεῶν μακάρων, ἀλλ᾽ ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις

πολλῶν ἐξ ἀγαθῶν ἐς κακότητ' ἔβαλεν. Hieher gehört auch Bacchyl. 23 (Schn.), 29 B., und besonders Isocr. 4, 167. *πολλῶν γὰρ κακῶν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ὑπαρχόντων αὐτοὶ πλείω τῶν ἀναγκαίων προσεξευρήκαμεν, πολέμους καὶ στάσεις ἡμῖν αὐτοῖς ἐμποιήσαντες, ὥστε τοὺς μὲν ἐν ταῖς αὑτῶν ἀνόμως ἀπόλλυσθαι, τοὺς δ' ἐπὶ ξένης μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν ἀλᾶσθαι, πολλοὺς δέ, δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν ἐπικουρεῖν* (mercenariam militiam sequi) *ἀναγκαζομένους, ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν τοῖς φίλοις μαχομένους ἀποθνήσκειν*, sodann 14, 25. *οὐδὲν τοῖς παρὰ τὸ δίκαιον πλεονεκτοῦσιν οὐδὲ πώποτε συνήνεγκεν, ἀλλὰ πολλοὶ δὴ τῆς ἀλλοτρίας ἀδίκως ἐπιθυμήσαντες περὶ τῆς αὑτῶν δικαίως εἰς τοὺς μεγίστους κινδύνους κατέστησαν.*

4. Der einfache Inhalt des bisher über die Quellen des Glücks und Unglücks gesagten liegt in den Worten des Isocrates 8, 119. *εὑρήσετε τὴν μὲν ἀκολασίαν καὶ τὴν ὕβριν τῶν κακῶν αἰτίαν γιγνομένην, τὴν δὲ σωφροσύνην τῶν ἀγαθῶν.* Es ist aber die *ὕβρις* keineswegs die einzige Quelle des Unglücks; denn der Unglückliche, der sich von besonderer Verschuldung frei weiss, schreibt sein Unglück, wie wir oben I, 43 gezeigt haben, nicht der Strafgerechtigkeit, sondern dem Hasse, der Erbarmungslosigkeit der Götter zu; es hat sich diese Anschauung der homerischen Zeit auch im nachhomerischen Zeitalter nicht völlig verloren; der Grieche bleibt immer geneigt, ein Unglück, in welchem er nicht die Folgen einer Missethat erkennt, dem willkürlichen Hasse der Götter zuzurechnen. Dies geht schon aus der philosophischen Polemik gegen diese Anschauung hervor. Indem Platon die Gottheit von aller Urheberschaft des Leidens freigesprochen wissen will, Rep. III, p. 379 C. *καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεόν*, die gerechten Strafen der Gottheit aber nicht für ein Leiden sondern für ein Glück der Sterblichen erklärt, muss er, wenn seine Polemik einen Sinn haben soll, von diesem motivirten Leiden, das keines ist, ein anderes von der Volksvorstellung geglaubtes unmotivirtes, willkürlich verhängtes unterscheiden; sonst hätte seine Polemik keinen Gegenstand. Mag nun aber das Leiden ein verschuldetes oder unverschuldetes sein, jedenfalls ist es ein *ἀνθρώπειον*, das heisst mit dem menschlichen Leben und

Wesen aufs unzertrennlichste verbunden. Aesch. Pers. 707 sagt: ἀνθρώπεια δ' ἄν τοι πήματ' ἂν τύχοι βροτοῖς, das Unglück, das den Sterblichen trifft, das trifft ihn eben weil er ein Mensch ist; πάντα γὰρ ἄνθρωπον ὄντα προσδοκᾶν δεῖ, sagt Xen. Anab. 7, 6, 11, und Herod. 1, 207 lässt den Cyrus sagen, ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπηΐων ἐστὶ πρηγμάτων· περιφερόμενος δὲ οὐκ ἐᾷ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν. Ib. 7, 203 sagen die opuntischen Lokrer, εἶναι θνητὸν οὐδένα οὐδὲ ἔσεσθαι τῷ κακὸν ἐξ ἀρχῆς γενομένῳ οὐ συνεμίχθη· τοῖσι δὲ μεγίστοισι αὐτέων μέγιστα. Ein merkwürdiges Selbstbekenntniss lesen wir bei Isocr. 12, 7—9; theilhaftig der höchsten Lebensgüter in reichem Maass, einer unverwüstlichen Gesundheit, ausreichenden Wohlstands, eines weitverbreiteten, wohlbegründeten Ruhmes, sei er doch mit seinem Loose nicht zufrieden, und beklage sein Geschick, wiewohl er diesem nichts vorzuwerfen habe, als dass ihm die Seelenstärke und Entschlossenheit des Staatsmanns und die Gabe vor einer Versammlung zu reden versagt und die philosophische Richtung, der er sich angeschlossen, in Missverhältnisse und üblen Ruf gekommen sei. Pausanias 8, 24, 7 erzählt von einem Arkader Aglaos aus Psophis, einem Zeitgenossen des Crösus, der die ganze Zeit seines Lebens glücklich gewesen sein solle; er selber glaubt es nicht und erinnert an Homers zwei Fässer im Hause des Zeus und an Homer selbst, den der Delphische Gott unglücklich und glücklich genannt habe, ὡς φύντα ἐπὶ ἀμφοτέροις ὁμοίως. Wir erinnern auch an die Klage um Linos, Urania's Sohn, den κιθαριστής, der manchfaltiger Weisheit kundig war, ὃν δή, wie Hesiod. Fragm. 132 (97) sagt, ὅσοι βροτοί εἰσιν ἀοιδοὶ καὶ κιθαρισταὶ πάντες μὲν θρηνοῦσιν ἐν εἰλαπίναις τε χοροῖς τε, ἀρχόμενοι δὲ Λίνον καὶ λήγοντες καλέουσιν. Wenn wir auch nicht mit Lasaulx Studien p. 346 ff. insbesondere p. 353 „unter dem thracischen Linos und den ihm verwandten Gestalten anderer Völker (dem ägyptischen Maneros, dem phönicischen Adonis und dem Narkissos der Thespier) in letzter Instanz den Fall der Menschheit in ihrem Urvater“ verstehen können, so scheint doch so viel sicher zu sein, dass der wehmüthige, selbst das Freudenmahl und den Chorreigen begleitende αἴλινος ein Laut der Klage sei um die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit gerade dessen, was auf

Erden schön und reichbegabt ist. Nimmt man zu dieser Anschauung von der Wandelbarkeit und Unvollkommenheit des menschlichen Glücks noch die schon mehrfach erwähnten Aeusserungen von der Allgemeinheit und Grösse des Unglücks, nach welchen nicht geboren zu sein für das beste, möglichst bald zu sterben für das nächst beste Loos erklärt wird *), bedenkt man ferner, dass Hesiod, der in seinen Abstufungen der Menschengeschlechter Opp. 109 ff. eine Art Geschichte der Menschheit giebt, für die Zukunft kein Besserwerden sondern unendlich fortschreitende Verschlimmerung sieht, so drängt sich endlich die Frage auf, mit welchen Waffen der Mensch gegen das Unglück kämpfe, worin er die Kraft finde dasselbe zu ertragen und zu überwinden.

5. Dass das Leiden eine Prüfung des Menschen, eine väterliche Züchtigung, eine Uebungsschule der Gottseligkeit sei, diese Lehre vermag ich für die vorliegende Periode innerhalb der Volksreligion nicht nachzuweisen; vgl. Lübker Soph. Th. I p. 10. Aber selbst Ergebung in vollem Sinn des Worts kann nicht herrschende Stimmung im Herzen des Leidenden werden, da derselbe bei der Gottheit höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Liebe voraussetzt. Wie weit etwa die Ergebung des Menschen geht, haben wir oben V, 20 gesehn. Dagegen bringt es der Mensch zum *τολμᾶν*, zur Resignation, wie eben daselbst gezeigt worden ist; vgl. Eur. (?) Fr. 702. *τόλμα ἀεί, κἄν τι τρηχὺ νέμωσι θεοί.* Diese stützt sich auf gewisse Reflexionen und Betrachtungen; Eur. Fr. 384. *ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινὸς μαθὼν εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην, φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς, ἵν', εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί, μή μοι νεωρὲς προσπεσὸν μᾶλλον δάκῃ.* Isokrates sagt 4, 47, Athen habe eine Philosophie gezeigt (*φιλοσοφίαν κατέδειξε*), welche die Unglücksfälle in thöricht verschuldete und in unvermeidliche theilt (*τῶν συμφορῶν τάς τε δι' ἀμαθίαν καὶ τὰς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένας διεῖλε*), und jene vermeiden, diese edel ertragen lehrt. Dieser *ἀνάγκη* gegenüber soll der

*) Nur Eurip. Suppl. 197 ff. spricht sich polemisch gegen diese Ansicht aus.

Mensch daran denken, dass Leiden und Unglück ein *ἀνθρώπινον* ist; Soph. Fr. Terei 546. *ἀλγεινά, Πρόκνη, δῆλον· ἀλλ' ὅμως χρεὼν τὰ θεῖα θνητοὺς εὐπετῶς φέρειν·* Lys. 2, 77. *ἀλλὰ γὰρ οὐκ οἶδ' ὅ τι δεῖ τοιαῦτα ὀλοφύρεσθαι· οὐ γὰρ ἐλανθάνομεν ἡμᾶς αὐτοὺς ἅπαξ ὄντες θνητοί· ὥστε τί δεῖ ἃ πάλαι προσεδοκῶμεν πείσεσθαι ὑπὲρ τούτων νῦν ἄχθεσθαι ἢ λίαν οὕτω βαρέως φέρειν ἐπὶ ταῖς τῆς φύσεως συμφοραῖς κτλ.·* ferner §. 78. *νῦν δὲ ἥ τε φύσις καὶ νόσων ἥττων καὶ γήρως, ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος.* Aufs deutlichste ist hier nicht von Ergebung in einen weisen, liebevollen Willen, sondern von Unterwerfung unter unvermeidliche Nothwendigkeit die Rede; vgl. Soph. Fr. Thyest. 247. *πειρᾶσθαι δὲ χρὴ ὡς ῥᾷστα τἀναγκαῖα τοῦ βίου φέρειν·* Eur. Fr. inc. 939. *ὅστις δ' ἀνάγκῃ συγκεχώρηκεν βροτῶν, σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται.* Hieher gehört auch Isocr. 1, 42. *νόμιζε μηδὲν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον· οὕτω γὰρ οὔτ' εὐτυχῶν ἔσει περιχαρὴς οὔτε δυστυχῶν περίλυπος.* Ein weiterer Trostgrund ist *ἡ ἰσομοιρία τῶν κακῶν*, Thuc. 7, 75, 6, *ἔχουσά τινα*, wie er sagt, *τὸ μετὰ πολλῶν κούφισιν·* er meint das bekannte solamen miseris socios habuisse malorum. Vgl. Eur. Fr. Cresph. 455. *τεθνᾶσι παῖδες οὐκ ἐμοὶ μόνῃ βροτῶν οὐδ' ἀνδρὸς ἐστερήμεθ'· ἀλλὰ μυρίαι τὸν αὐτὸν ἐξήντλησαν ὡς ἐγὼ βίον·* Isocr. 1, 21. *ἐγκράτειαν ἄσκει — λύπης. Ἔσει δὲ τοιοῦτος — ἐν τοῖς πονηροῖς, ἐὰν τὰς τῶν ἄλλων ἀτυχίας ἐπιβλέπῃς καὶ αὐτὸν ὡς ἄνθρωπος ὢν ὑπομιμνήσκῃς.* Auch in den Thränen liegt Trost und Erleichterung; Eur. Fr. Palam. 578. *ἀλλ' ἔστι γὰρ δὴ κἀν κακοῖσιν ἡδονὴ θνητοῖς, ὀδυρμοὶ δακρύων τ' ἐπιῤῥοαί· ἀλγηδόνας δὲ ταῦτα κουφίζει φρενῶν καὶ καρδίας ἔλυσε τοὺς ἄγαν πόνους·* vornehmlich aber in der *παραίνεσις φίλου·* Eur. Fr. inc. 903. *οὐκ ἔστι λύπης ἄλλο φάρμακον βροτοῖς ὡς ἀνδρὸς ἐσθλοῦ καὶ φίλου παραίνεσις·* wie Fr. 937. Wie diese Tröstungen späterhin von den philosophischen Schulen begründet, erweitert und vermehrt worden sind, lässt sich übersichtlich aus dem dritten Buche der Tusculanen Cicero's ersehn. Aber sie sind sämmtlich von der Art, dass sie den Stachel des Unglücks nur abstumpfen, nicht aber die Wunde wahrhaft heilen; ja zum Theil ist die Tröstung so beschaffen, dass sie den Schmerz des Leidens vermehrt. So berichtet

Cic. Tusc. 3, 24, 59 in Bezug auf das *ἀνθρώπινον τὸ κακόν·* itaque dicuntur nonnulli in maerore, quum de hac communi hominum conditione audivissent, ea lege esse nos natos, ut nemo in perpetuum esse posset expers mali, gravius etiam tulisse, und ib. 25, 60 von Carneades: negabat genus hoc orationis quicquam omnino ad levandam aegritudinem pertinere. Id enim ipsum dolendum esse dicebat, quod in tam crudelem necessitatem incidissemus.

6. Eine das Unglück wirksamer überwindende Macht ist die Hoffnung und Zuversicht, das *θαῤῥεῖν*. Die Hoffnung wird gepriesen von Theognis 1135. *Ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποις μούνη θεὸς ἐσθλὴ ἔνεστιν, ἄλλοι δ' Οὔλυμπόνδ' ἐκπρολιπόντες ἔβαν* —, sodann 1153. *ἀλλ' ὄφρα (τις) ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἠελίοιο, εὐσεβέων περὶ θεούς, Ἐλπίδα προσμενέτω, εὐχέσθω δὲ θεοῖσι, καὶ ἀγλαὰ μηρία καίων Ἐλπίδι τε πρώτῃ καὶ πυμάτῃ θυέτω.* Sie ist das grösste Gut und die hauptsächlichste Stütze des Lebens; denn Hoffnung verloren Alles verloren; Eur. Troad. 683. *ἐμοὶ γὰρ οὐδ' ὃ πᾶσι λείπεται βροτοῖς ξύνεστιν ἐλπίς, οὐδὲ κλέπτομαι φρένας πράξειν τι κεδνόν·* sie hat aber ihre Berechtigung von einem frommen, rechtschaffenen Wandel, einem guten Gewissen, Eidestreue u. dgl.; Antiph. 6, 5. *ἔστι μὲν γὰρ τὰ πλείω τοῖς ἀνθρώποις τοῦ βίου ἐν ταῖς ἐλπίσιν· ἀσεβῶν δὲ καὶ παραβαίνων τὰ εἰς τοὺς θεοὺς καὶ αὐτῆς ἂν τῆς ἐλπίδος, ὅπερ ἐστὶ μέγιστον ἀνθρώποις ἀγαθόν, αὐτὸς αὑτὸν ἀποστεροίη.* Isocr. 15, 322. *διόπερ οὐκ ὀῤῥωδῶ τὸ μέλλον συμβήσεσθαι παρ' ὑμῶν, ἀλλὰ θαῤῥῶ καὶ πολλὰς ἐλπίδας ἔχω τότε μοι τοῦ βίου τὴν τελευτὴν ἥξειν, ὅταν μέλλῃ συνοίσειν, σημείῳ χρώμενος, ὅτι καὶ τὸν παρελθόντα χρόνον οὕτω τυγχάνω βεβιωκὼς μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, ὥσπερ προσήκει τοὺς εὐσεβεῖς καὶ θεοφιλεῖς τῶν ἀνθρώπων·* vgl. Xen. Anab. 3, 2, 10; Agesil. 1, 27, und überhaupt Stob. Tit. 110, aus welchem wir ausheben Theocr. 4, 41. *θαρσεῖν χρή, φίλε Βάττε· τάχ' αὔριον ἔσσετ' ἄμεινον. Ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες· χὠ Ζεὺς ἄλλοκα μὲν πέλει αἴθριος, ἄλλοκα δ' ὕει.* Die Hoffnung im Unglück stützt sich ferner auf das nunmehr ausreichende Maass des feindlichen Glücks und auf die dem *φθόνος* der Götter gegebene Genugthuung; Nicias bei Thuc. 7, 77, 3. *πολλὰ μὲν ἐς θεοὺς νόμιμα δεδιῄτημαι, πολλὰ δὲ ἐς*

ἀνθρώπους δίκαια καὶ ἀνεπίφθονα. Ἀνθ' ὧν ἡ μὲν ἐλπὶς ὅμως θρασεῖα τοῦ μέλλοντος, αἱ δὲ ξυμφοραὶ οὐ κατ' ἀξίαν δὴ φοβοῦσι, d. i. die Unglücksfälle schrecken mich nicht in einer ihrer Grösse entsprechenden Weise; τάχα δὲ ἂν καὶ λωφήσειαν· ἱκανὰ γὰρ τοῖς τε πολεμίοις εὐτύχηται, καὶ εἴ τῳ θεῶν ἐπίφθονοι ἐστρατεύσαμεν, ἀποχρώντως ἤδη τετιμωρήμεθα. Sie wird sogar als eine sittliche Pflicht des Menschen betrachtet; Pind. Isthm. 8 (7), 16. χρὴ δ' ἀγαθὰν ἐλπίδ' ἀνδρὶ μέλειν· Eur. Herc. f. 105. οὗτος δ' ἀνὴρ ἄριστος, ὅστις ἐλπίσι πέποιθεν ἀεί· τὸ δ' ἀπορεῖν ἀνδρὸς κακοῦ· Fr. Inus 406. ἐν ἐλπίσιν χρὴ τοὺς σοφοὺς ἔχειν βίον· ib. 407. μήτ' εὐτυχοῦσα πᾶσαν ἡνίαν χάλα, κακῶς τε πράσσουσ' ἐλπίδος κεδνῆς ἔχου. Aber schon Preller hat Mythol. I p. 66 mit vollem Rechte bemerkt, dass die Hoffnung im Sinne der Alten nicht unbedingt für etwas Gutes gilt, sondern einen zweideutigen Charakter hat. Die ἐλπίς ist mit in dem Fasse des Unheils, mit welchem die Götter zum Schaden der Menschheit Pandora ausgestattet haben, Hesiod. Opp. 42—96; Theogn. 637 sagt: ἐλπὶς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι· οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι. Bei Aesch. 250 (252) sagt zwar Prometheus, er habe die Menschen von dem Unglück das Geschick vorauszusehn dadurch befreit, dass er ihnen Hoffnungen eingepflanzt habe; aber diese Hoffnungen nennt er blind; nach Pindar Stob. 111, 12 sind sie die Träume der Wachenden; also fehlt ihren Aussichten alle Wahrheit und Wirklichkeit. Vgl. Simon. Amorg. 1, 4—7. ἐφήμεροι ἃ δὴ βότ' αἰεὶ ζῶμεν, οὐδὲν εἰδότες, ὅπως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός. Ἐλπὶς δὲ πάντας κἀπιπειθείη τρέφει ἄπρηκτον ὁρμαίνοντας· nach Simon. C. 85, 5—7 wohnt sie in dem Herzen der Jugend, und bewirkt dass der Jüngling κοῦφον ἔχων θυμὸν πόλλ' ἀτέλεστα νοεῖ. Eur. Herc. f. 504. ὡς ἐλπίδας μὲν ὁ χρόνος οὐκ ἐπίσταται σώζειν, τὸ δ' αὑτοῦ σπουδάσας διέπτατο. Darum gesteht man ihr und namentlich Thucydides in der Politik keine Stimme zu; Eur. Suppl. 380. ἐλπὶς βροτοῖς κάκιστον, ἣ πολλὰς πόλεις συνῆψ', ἄγουσα θυμὸν εἰς ὑπερβολάς. Thuc. 5, 103. ἐλπὶς κινδύνῳ παραμύθιον οὖσα τοὺς μὲν ἀπὸ περιουσίας (in opum abundantia) χρωμένους αὐτῇ, κἂν βλάψῃ, οὐ καθεῖλε· τοῖς δὲ ἐς ἅπαν τὸ ὑπάρχον ἀναῤῥιπτοῦσι, δάπανος γὰρ (prodiga) φύσει, ἅμα τε

γιγνώσκεται σφαλέντων (sc. *τῶν πεπιστευκότων*), *καὶ ἐν ὅτῳ ἔτι φυλάξεταί τις αὐτὴν γνωρισθεῖσαν οὐκ ἐλλείπει*, d. i. und lässt nur so lange nicht in Stich, als man sich noch hütet vor ihrer Erkenntniss, das heisst, als man sich selbst geflissentlich über sie täuscht. Hiezu Thuc. 2, 62, 5. *ἐλπίδι ἧσσον πιστεύει ἡ ξύνεσις, ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἡ ἰσχύς.* Vortrefflich zeichnet die Doppelnatur der Hoffnung Euripides in den Phoen. 397. Joc. *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος.* Polyn. *καλοῖς βλέπουσαί γ' ὄμμασιν, μέλλουσι δέ.* Joc. *οὐδ' ὁ χρόνος αὐτὰς διεσάφησ' οὔσας κενάς;* Polyn. *ἔχουσιν Ἀφροδίτην τίν' ἡδεῖαν κακῶν.* Es muss aber die Hoffnung der Alten diesen trügerischen Charakter haben, da sie sich auf keine untrügliche Verheissung, überhaupt auf keine der Grundlagen stützt, welche der Christ in der Natur seines Gottes hat.

7. Gegenüber der Hoffnung auf zukünftiges Glück steht als Unglück überwindende Macht das Vergessen vergangener Trübsal bei neugeschenktem Heil. Eine Hauptstelle ist Pind. Olymp. 2, 18. *λάθα δὲ πότμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν· ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει παλίγκοτον δαμασθέν.* Hiezu Soph. Fr. Laoc. 349. *μόχθου γὰρ οὐδεὶς τοῦ παρελθόντος λόγος*, ungefähr wie Aj. 254 (264); Fr. 350. *πόνου μεταλλαχθέντος οἱ πόνοι γλυκεῖς.* Vgl. Pind. Nem. 4, 1. Aber dieses Ersterben früheren Leides unter der Uebermacht neuer edler Freude tritt, wie sich von selbst versteht, nur in einzelnen günstigen Fällen ein und ist desshalb unmöglich ein allgemein anwendbares Heilmittel. Durchgreifender wirkt die heilende Macht der Zeit; Eur. Fr. Aeol. 39. *εἰ μὲν τόδ' ἦμαρ πρῶτον ἦν κακουμένῳ καὶ μὴ μακρὰν δὴ διὰ πόνων ἐναυστόλουν, εἰκὸς σφαδάζειν ἦν ἄν, ὡς νεόζυγα πῶλον χαλινὸν ἀρτίως δεδεγμένον· νῦν δ' ἀμβλύς εἰμι καὶ κατηρτυκὼς πόνων·* vgl. Cic. Tusc. 3, 22, 53. dies procedens ita mitigat, ut iisdem malis manentibus non modo leniatur aegritudo sed in plerisque tollatur, was er nun weiter ausführt und mit Beispielen belegt. Allein da der Mensch in der Regel die Geduld nicht hat, die Wirksamkeit dieses Heilmittels abzuwarten *), so macht sich eine Richtung geltend,

---

*) Vgl. auch Eur. Fr. Alex. 45. A. *ἀλλὰ κάμπτειν τῷ χρόνῳ λύπας*

welche mit dem Leben und seinen Uebeln durch Leichtsinn fertig zu werden hofft. Diese Ansicht legt Sophokles OR. 948 (977) der Jokaste in den Mund; *τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης κρατεῖ, πρόνοια δ' ἔστιν οὐδενὸς σαφής; εἰκῆ κράτιστον ζῆν ὅπως δύναιτό τις.* Aber bei Sophokles dienen diese Worte nur zur Charakteristik Jokaste's; in der Gesinnung des Dichters wurzeln sie nicht. Dagegen ist diese Lebensansicht einem Theile der äolischen Lyriker und der ionischen Elegiker wesentlich. Vgl. was Bernhardy L. G. II p. 496 über Anakreon sagt, welcher „was ihm die Gegenwart an Momenten des Genusses bietet, — mit realistischem Verstande zu schätzen und als ein dauerhaftes Eigenthum zu ergründen weiss, ohne dass ihn die trüben Seiten und Verluste der menschlichen Existenz jemals beunruhigen oder nur erinnern" *). Hieher Fr. 98 Bgk. *δεῖ φροντίδα μὴ κατέχειν.* Dies führt Alcaeus 35 aus: *οὐ χρὴ κακοῖσι θῦμον ἐπιτρέπην· προκόψομεν γὰρ οὐδὲν ἀσάμενοι, ὦ Βύκχι, φάρμακον δ' ἄριστον οἶνον ἐνεικαμένοις μεθύσθην·* vgl. Soph. Fr. inc. 727. *τὸ μεθύειν πημονῆς λυτήριον,* gegen welche Ansicht Eur. Fr. inc. 903 polemisirt. Simonides C. stellt Fr. 85 die täuschenden Hoffnungen des Lebens dar, und beschliesst seine Darstellung mit den Worten: *νήπιοι, οἷς ταύτῃ κεῖται νόος, οὐδὲ ἴσασιν, ὡς χρόνος ἔσθ' ἥβης καὶ βιότου ὀλίγος θνητοῖς· ἀλλὰ σὺ ταῦτα μαθὼν βιότου ποτὶ τέρμα ψυχῇ τῶν ἀγαθῶν τλῆθι χαριζόμενος.*

7 b. Diesen ethischen Mitteln des Unglücks Meister zu werden fügen wir schliesslich die religiösen bei, welche gegeben sind im Kultus der *θεοὶ ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι, μειλίχιοι, ἀκέσιοι,* kurz der Dii averrunci. Hier scheint es können wir ein Doppeltes unterscheiden. Erstlich werden uns ohne nähere Bezeichnung *ἀποτρόπαιοι θεοί* genannt, welche einen gemeinsamen Kultus als eine besondere Klasse von Göttern haben; Paus. 2, 11, 2. *τοῦ τάφου πλησίον*

χρεών. B. *χρή· τοῦτο δ' εἰπεῖν ῥᾷον ἢ φέρειν κακά.* Aehnlich Fr. Palam. 576.

*) Das Fr. 44 Bgk., wo den Dichter bei eingetretenem Alter die Todesfurcht beschleicht, hält Bernhardy l. c. p. 500 ohne Bergks Zustimmung für untergeschoben; siehe unten §. 13.

εἰσὶν Ἀποτρόπαιοι θεοί· παρὰ τούτοις δρῶσιν (*οἱ Κορίνθιοι*) *ὅσα Ἕλληνες ἐς ἀποτροπὴν κακῶν νομίζουσιν·* ib. 10, 38, 4. *κεῖται δὲ τὸ πόλισμα* (Myonia in Lokris) *ἐπὶ ὑψηλοῦ, καί σφισιν ἄλσος καὶ βωμὸς θεῶν Μειλιχίων ἐστί· νυκτεριναὶ δὲ αἱ θυσίαι θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις εἰσί.* Ein solcher Kultus soll nicht blos vorhandenes Unglück beseitigen, sondern vornehmlich wohl zukünftigem vorbeugen. Hiezu kommen die einzelnen, benannten Gottheiten, welche als *μειλίχιοι* und *σωτῆρες* wirken, besonders Zeus und Apollon. *Ζεὺς σωτήρ*, auch *ἀλεξητήριος* genannt bei Aesch. S. Th. 8, kommt überall vor; hieher gehört aber auch der *μαιμάκτης*, der stürmische oder winterliche Zeus, durch dessen Kultus im Monat *Μαιμακτηριών*, welcher der letzten Hälfte des Novembers, der ersten des Decembers entspricht, den Schrecknissen der Jahrszeit begegnet werden sollte; so Hermann G. A. §. 57, 3 nach Müller Eumen. p. 140; hieher ingleichen der *Ζεὺς μειλίχιος*, „der den Beinamen des milden Gottes wohl auch nur proleptisch oder euphemistisch führte,“ dem zu Ehren die *Διάσια* gefeiert wurden, Thuc. 1, 126, Herm. l. c. §. 58, 23. 24. Apollon aber heisst oft *ἀλεξίκακος* (vgl. Paus. 1, 3, 3; 6, 24, 5; 8, 41, 5), und ist auch bei Aristoph. Nubb. 1372, wo blos *ὠλεξίκακε* steht, zweifelsohne zu denken. Besonders aber ist er *ἀλεξίκακος* als *Παιάν*, und so heisst auch das zur Abwehr des Unheils gesungene Festlied, z. B. Soph. OR. 182 (186); dieser ganze Chor giebt ein Beispiel eines solchen. Zweitens aber gehören zu den Gottheiten, welche zur Abwehr künftigen Unheils gesühnt werden müssen, jene gefährlichen und dunkeln Wesen, welche nach Isocr. 5, 117 weder in Gebeten noch Opfern geehrt, sondern durch sogenannte *ἀποπομπαί* unschädlich gemacht werden. Es sind dieselben, welche Plutarch. Defect. orac. 14 nicht für Götter, sondern für *δαίμονες φαῦλοι* gehalten wissen will, denen man, wie er sagt, *ἀποτροπῆς ἕνεκα* die *ἱερὰ μειλίχια* und *παραμύθια* darbringt. Es ist nach diesen Ausdrücken sehr die Frage, ob die Unterscheidung, die wir gemacht haben, nicht müssig ist und nicht vielmehr jene oben genannten *Μειλίχιοι* in Locris und *Ἀποτρόπαιοι* in Korinth diese Namen euphemistisch führen und eigentlich bösartige Wesen sind, und am Ende selbst Zeus und Apollon wenigstens nach einer Hinsicht in den Kreis der gefährlichen

Götter gezogen werden. Bezüglich Apollons vgl. Gerhard Myth. I §. 309.

8. Weil aber die tägliche Erfahrung lehrt, dass alle diese Mittel dem Menschen nicht ausreichen, um seiner Noth Meister und wahrhaftigen Glücks theilhaftig zu werden, so schlägt er zu diesem Ziel auch ausserordentliche Wege ein. Von alter Zeit her zeigt sich in Griechenland das Bestreben, ein Glück, welches der gewöhnliche Gang der Dinge und die öffentliche Volksreligion nicht bietet, zu erjagen durch Hingebung an geheimnissvolle Weihen und Kulte, die, vom Staate theils anerkannt theils geduldet, ihren ausländischen Ursprung nicht verläugnen. Wie man in den Orphischen Weihen eine Heilung der Sünde sucht, wie solche die Volksreligion nicht gewährt, so sucht man in gewissen Mysterien theils eine Zuflucht gegen irdische Noth, theils auch eine positive Seligkeit, welche wenn auch nur zeitweise den Menschen über das gewöhnliche Loos der Sterblichen emporhebt. Wir meinen die Dionysischen und die Samothracischen Mysterien; denn von den Eleusinischen sehen wir vor der Hand noch ab. Es ist nicht der Reiz des Ausländischen, des Geheimnissvollen allein, was in diesen Weihen so mächtig anzieht; es ist noch weniger der Drang nach Erkenntniss göttlicher Geheimnisse; wenigstens heben die Quellen bei den genannten Mysterien dergleichen niemals hervor (denn dass Jamblich. c. 28 §. 151 den Pythagoras seine Weisheit unter Anderem aus Samothrace holen lässt, kann bei dem sagenhaften Charakter der Bildungsgeschichte des Philosophen unmöglich von Belang sein); es ist vielmehr einfach der Glaube, dass in der Theilnahme an jenen Weihen eine wesentlich beglückende, die Noth des Lebens besiegende Kraft liege. Ein bestimmtes gewährleistetes Glück, eine innerliche Befriedigung, die der Grieche im gewöhnlichen Gang der Dinge, in den Gaben und Tröstungen der Volksreligion nicht findet, die sucht er in den geheimen, den wenigstens ursprünglich ausländischen Kulten zu gewinnen.

9. Was nun zunächst die Dionysischen betrifft, so rechnen wir die eigentliche attische Feier des Gottes in den kleinen und grossen Dionysien und den mitten inne liegenden Lenäen und Anthesterien nicht hieher. Denn die Lust, von welcher diese Feiern begleitet sind, ist allen Freudenfesten

gemein und ist nur eine Zugabe zur eigentlichen Bedeutung der Feiern. Wohl aber gehört hieher die trieterische Dionysusfeier, welche, wie bekannt, in Thracien entstanden, auf Orpheus zurückgeführt, nach Kleinasien gewandert und hier mit dem Kybelekultus verschmolzen (Eur. Bacch. 59), in Macedonien und Gesammtgriechenland weit verbreitet, von Frauen und Mädchen in ekstatischen Gebräuchen vollzogen wird; vgl. Diod. Sic. 4, 3 und Prellers Darstellung bei Pauly R. E. II p. 1064 ff. Denn abgesehen von dem mystischen Sinne, welchen diese Feier in der Darstellung der Schicksale des Dionysus-Zagreus hat, wird ihr in den Bacchen des Euripides, einer Hauptquelle, die wesentliche Bedeutung zugeschrieben, dass sie die Theilnehmer in einen aussergewöhnlichen Zustand von Seligkeit versetzt, und ihnen schon auf Erden ein Glück gewährt, welches der Ungeweihte nicht kennt. Vgl. Bacch. 72. *ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχὰν ἐν ὄρεσσι βακχεύων ὁσίοις καθαρμοῖσιν τά τε ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιτεύων ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων κισσῷ τε στεφανωθεὶς Διόνυσον θεραπεύει.* Hiezu die Verse 369 ff. 406 ff. 416 ff.; denn ist auch in diesen Stellen zunächst nur die Rede von der Weinlust, so giebt doch diese sichtlich nur die gleichsam exoterisch fassbare Seite der Feier her. Denn wenn wir näher fragen, worin jene das irdische Leid hinter sich lassende Seligkeit besteht, so tritt uns nicht blos der Weingenuss, nicht blos der ekstatische den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens entrückte Zustand der Feiernden entgegen, sondern vornehmlich deren eigenthümliches Verhältniss zur Natur. Diese hat erstlich für sie keine Schrecknisse mehr; die Rehfelle, mit welchen sie sich behängen, binden sie mit Schlangen zusammen, die ihnen die Wangen lecken, Bacch. 687; die Frauen reichen jungen Löwen und Rehen die Brust, ib. 689. Sodann verfügen sie in übernatürlicher Weise über die Gaben und Kräfte der Natur. Ein Stoss mit dem Thyrsus in den Fels oder in den Boden schafft ihnen Wasser oder Wein, ein Aufscharren der Erde Milch; Honig trieft von den Stäben herab, Bacch. 694—701; vgl. 141. *ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν νέκταρι, Συρίας δ' ὡς λιβάνου καπνός.* In Anbetracht der Rehfelle, welche sie sich umgürten, des Rohfleisches, das

sie mit Lust geniessen, ὠμοφάγος χάρις ib. 138, wird man geneigt, an eine Rückkehr der Feiernden in einen glückseligen Urzustand zu denken, in welchem auch das wilde Thier dem Menschen befreundet, das Fleisch, um geniessbar zu sein, nicht des Feuers bedürftig ist, in welchem die Gaben der Natur dem Menschen von selbst entgegenkommen ohne Kultur und Arbeit seinerseits. Wie sich der Grieche in Absicht auf die Thatsächlichkeit der den Mänaden nachgerühmten Machtwirkungen mit der Wirklichkeit abgefunden hat, kann dahin gestellt bleiben; dass aber diese Vorstellungen der im Homer wurzelnden Volksreligion nicht entsprechen, wenn dem Dichter auch einige Bekanntschaft mit Dionysusfeiern nicht abzusprechen ist, lässt Euripides deutlich durchblicken; vgl. 768. ἤδη τόδ' ἐγγὺς ὥστε πῦρ ἐφάπτεται ὕβρισμα βακχῶν, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας· Pentheus wird von ihm durchaus nicht als ein Verächter der Götter überhaupt, sondern als ein Fürst dargestellt, welcher die altherkömmliche Zucht nnd Sitte gegen den Unfug eines ausländischen, der Götter unwürdigen Gottesdienstes bewahren will; sein Unrecht beginnt erst, als er vor den sichtlichsten Wundern, in denen sich Dionysus als Gott erweist, seine Augen hartnäckig verschliesst.

Obgleich nun die trieterische Dionysusfeier lediglich von Franen begangen wird, wie denn, nach Strab. VII p. 456 Alm., ἅπαντες τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγοὺς οἴονται τὰς γυναῖκας, so darf man gleichwohl nicht wähnen, dass sich das bacchische Treiben auf das weibliche Geschlecht ausschliesslich beschränkt hat. In den Bacchen v. 163 ff. schicken sich die Greise Kadmus und Tiresias zur Mitfeier der Weihen an; im Hippolyt des Euripides v. 949 ff. wird der Held des Stückes als ein Jüngling charakterisirt, der orphische Askese mit bacchischem Treiben vereinige: ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις καπήλευ' (spiele durch rein vegetabilische Kost mittelst Speisen deinen Trug) Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς. Auch lassen sich die religiösen Vereine (θίασοι), welche nach Preller bei Pauly 2 p. 1068 bald thracische, bald phrygische Gottheiten, Kybele, Sabazius, Bacchus feiern und welche nach Lob. Aglaoph. p. 628 den Komikern so viel Stoff zu Spöttereien geben, ohne männliche Theilnehmer gar nicht

denken. Vgl. Eur. Fr. Cret. 476, wo der aus *προφῆται* *Διός* bestehende Chor sagt: *ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτὰς τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας, μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχὼν καὶ Κουρήτων, Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς,* wo *Βάκχος* nicht Name des Gottes sondern seines Geweihten ist. Wir dürfen daher den Zudrang zu irgendwelchen bacchischen Mysterien als eine in Griechenland allgemein verbreitete Erscheinung betrachten, und da sich dieser Zudrang in der Zeit der Noth und des Verfalles unstreitig mehrt, auch diese Weihen unter die Mittel rechnen, vermöge deren der Grieche dem menschlichen Unglück obzusiegen hofft.

10. Oben haben wir unter den Mysterien, in welche nicht wenige vor der Noth des Lebens sich flüchten, auch die samothracischen genannt *). Wohl ist das innere Wesen derselben und die Natur der dort gefeierten Kabiren in tiefes Dunkel gehüllt, und die vorhandenen Deutungen, von denen Mezger bei Pauly 2 p. 2 ff. einen Ueberblick giebt, liegen eben so weit auseinander, als die auf uns gekommenen Nachrichten lücken- und räthselhaft sind. Schon Strabo VII Fragm. 51 vgl. mit X p. 715 Alm. bezeugt die Rathlosigkeit des Alterthums, über die Kabirenfrage ins Klare zu kommen; Pausan. 9, 25, 5 entschuldigt sein Schweigen mit der Pflicht das Geheimniss zu bewahren; *οἵτινες δέ εἰσιν οἱ Κάβειροι καὶ ὁποῖά ἐστιν αὐτοῖς καὶ τῇ μητρὶ τὰ δρώμενα, σιωπὴν ἄγοντι ὑπὲρ αὐτῶν συγγνώμη παρὰ ἀνδρῶν φιληκόων ἔστω μοι.* Dafür aber liegt uns in unzweideutigen Zeugnissen der Gebrauch vor Augen, den das Volk von den samothracischen Geheimnissen und ihren Göttern machen zu können glaubt. Als im Frieden des Aristophanes v. 274 der *Πόλεμος* seinen Diener *Κυδοιμός* nach Lacedämon schickt, um von dorther eine Mörserkeule zu holen, die Griechenland von neuem zerstampfen soll, nachdem die atheniensische,

*) Die Literatur siehe bei Herm. G. A. §. 65, 5—7. Ich bemerke ausdrücklich, dass ich über die innere Natur der samothracischen Weihen etwas mich befriedigendes zu sagen völlig ausser Stande bin, und daher ausschliesslich von dem Nutzen rede, den das Volk von ihnen zu haben glaubt.

Kleon, bei Amphipolis zu Grunde gegangen ist, da ruft der Bauer Trygaeus dem Publikum zu v. 276: *ὦνδρες, τί πεισόμεσθα; νῦν ἀγὼν μέγας. Ἀλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκῃ τυγχάνει μεμυημένος, νῦν ἐστιν εὔξασθαι καλὸν ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τὼ πόδε·* diese Weihen verheissen also Rettung in augenscheinlicher Todesgefahr. Insbesondere sichern sie gegen Schiffbruch; vergl. die Scholien zu dieser Stelle und das Schol. Aristid. Panath. p. 324 bei Herm. G. A. §. 32, 10, welches von den Samothracischen Mysterien als von solchen spricht, *οἷς μυούμενοι οὐδέποτε ἐναυάγουν.* Hiezu Apoll. Rh. 1, 915. *ἑσπέριοι δ' Ὀρφῆος ἐφημοσύνῃσιν ἔκελσαν νῆσον ἐς Ἠλέκτρης Ἀτλαντίδος, ὄφρα δαέντες ἀῤῥήτους ἀγανῇσι τελεσφορίῃσι θέμιστας σωότεροι κρυόεσσαν ὑπεὶρ ἅλα ναυτίλλοιντο.* Daher in dem doppelsinnigen Epigramm*) des Kallimachus n. 51, welches Bentley Opp. philol. ed. Lips. 1781 p. 116 erklärt, ein gewisser Eudemus, der *ἅλα λιτὸν ἐπίεσθων* (salem tenuem comedens h. e. tenui victu utens) den grossen Stürmen der Zinsen entronnen ist, seine *ἁλίη*, d. i. sein Salzfass (aber man soll auch an Schifflein denken) den Samothracischen Göttern geweiht hat. — Wenn demnach kein Zweifel ist, dass die Samothracischen Mysterien auf Schifffahrt Bezug haben und Schutz gegen die Gefahren derselben verleihen, so bekommen alle die Spuren ein grosses Gewicht, welche hinsichtlich des Ursprungs jener Mysterien nach Phoenicien führen. Zu diesen Spuren gehört erstlich der Name Kabir, der gewiss vom Hebräischeng abar und dem Substantivum gebir, dominus, nicht zu trennen ist, sodann der Umstand, dass überall wo Kabirenkult auch phönicischer Verkehr historischer oder mythischer sich findet, in Aegypten (Herod. 3, 37 vgl. mit 2, 112) wie bekanntlich in den Inseln des nördlichen Aegäermeers (Gerhard Myth. I p. 50) und in Theben (Paus. 4, 1, 5), ferner, dass für Herod. 3, 37 die Gestalt der phönicischen Pataeken, welche die Phönicier

---

*) Es lautet: *τὴν ἁλίην Εὔδημος, ἐφ' ἧς ἅλα λιτὸν ἐπίσθων
χειμῶνας μεγάλους ἐξέφυγεν δανέων,
θῆκε θεοῖς Σαμόθραξι, λέγων, ὅτι τήνδε κατ' εὐχήν,
ὦ λαοί, σωθεὶς ἐξ ἁλὸς ὧδ' ἔθετο.*

Ἐπίσθων soll an *ἐπελθών*, *δανέων* an *ἀνέμων* erinnern.

auf den Vordertheilen ihrer Kriegschiffe führen, ohne Zweifel als schützende Gottheiten, identisch ist mit der Gestalt des Hephästus und der Kabiren, welche dessen Söhne sind, endlich, dass nach Plin. n. h. 36 sect. 4 §. 25 in Samothrace eine Venus verehrt wird, welche, wie die von Herod. 2, 112 in Aegypten gefundene *Ξείνη Ἀφροδίτη*, wohl keine andere als die phönicische Astarte ist.

11. Hiemit haben wir ungefähr die Waffen namhaft gemacht, mit welcher der Mensch in ordentlicher und ausserordentlicher Weise gegen das allgemeine Loos der Sterblichen, gegen das Unglück kämpft. Aber alle diese Waffen verhelfen ihm erfahrungsgemäss nicht zum Siege. Da thut er noch einen, den letzten Schritt, und sieht als äusserstes, wirksamstes, unfehlbares Heilmittel gegen alle Trübsal des irdischen Lebens den Tod an; *τὸ γὰρ θανεῖν*, sagt Eurip. Heracl. 596, *κακῶν μέγιστον φάρμακον νομίζεται.* Die Stimmen, welche so lauten, sind in der That unzählbar. Selbst Anacreon sagt Fr. 51 Bgk. *ἀπό μοι θανεῖν γένοιτ᾽· οὐ γὰρ ἂν ἄλλη λύσις ἐκ πόνων γένοιτ᾽ οὐδαμὰ τῶνδε.* Vgl. Aesch. Suppl. 802 (771). *τὸ γὰρ θανεῖν ἐλευθεροῦται φιλαιακτῶν κακῶν·* Fragm. 287 (314 Herm.). *ὡς οὐ δικαίως θάνατον ἔχθουσιν βροτοί, ὅπερ μέγιστον ῥῦμα τῶν πολλῶν κακῶν·* Fr. 229 (271). *ὦ θάνατε Παιάν, μή μ᾽ ἀτιμάσῃς μολεῖν· μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀναγκαίων κακῶν ἰατρός, ἄλγος δ᾽ οὐδὲν ἅπτεται νεκροῦ*, welcher letztere Gedanke, dass den Todten kein Leid anrührt, oft auch bei Sophokles und Euripides steht, OC. 952 (955), Electr. 1151 (1170), Trach. 1153 (1173); Eur. Alc. 943, Troad. 644. Herodot legt 7, 46 dem Perser Artabanus die ganze hieher gehörige Lehre in den Mund; Xerxes hat in dem Anblick seiner zahllosen Schaaren über die Kürze des menschlichen Lebens geweint; jener versetzt: *ἕτερα τούτου παρὰ τὴν ζόην πεπόνθαμεν οἰκτρότερα. Ἐν γὰρ οὕτω βραχέϊ βίῳ οὐδεὶς οὕτω ἄνθρωπος ἐὼν εὐδαίμων πέφυκε —, τῷ οὐ παραστήσεται πολλάκις καὶ οὐκὶ ἅπαξ τεθνάναι βούλεσθαι μᾶλλον ἢ ζώειν. Αἵ τε γὰρ συμφοραὶ προσπίπτουσαι καὶ αἱ νοῦσοι συνταράσσουσαι καὶ βραχὺν ἐόντα μακρὸν δοκέειν εἶναι ποιεῦσι τὸν βίον. Οὕτω ὁ μὲν θάνατος, μοχθηρῆς ἐούσης τῆς ζόης, καταφυγὴ αἱρετωτάτη τῷ ἀνθρώπῳ γέγονε κτλ.* Hiezu

nehme man die bekannte Geschichte von Cleobis und Biton, Herod. 1, 31.

Aus dieser Anschauung erklärt sich die Neigung zum Selbstmord, welche z. B. bei Aesch. Suppl. 155 (136) ff. und öfter die Danaiden unverholen aussprechen. Jener Adrastus bei Herod. 1, 45 ermordet sich, weil er sich für den unglücklichsten aller Menschen erkennt. Die Tochter des Ischomachus will lieber sterben denn ihre Mutter als Nebenbuhlerin sehen und erhängt sich, Andoc. 1, 125. Der alte Kämpfer Timanthes giebt sich den Tod, weil er den Bogen nicht mehr spannen kann, Paus. 6, 8, 3. Sehr häufig kommt Selbstmord wegen verlorener Ehre vor. Jedermann kennt den also motivirten Selbstmord des Ajas bei Sophokles; Pherecydes Fr. 95 erzählt vom Selbstmord des Kalchas, der den Verlust seiner Prophetenehre dem Mopsus gegenüber nicht überleben wollte. Vgl. ferner Xen. h. gr. 6, 2, 36. *Κρίνιππος* (Admiral des Dionysius) *ὑπὸ λύπης* (als Gefangener des Iphikrates) *θανάτῳ αὐθαιρέτῳ ἀποθνήσκει·* ingleichen der eleische Reiteranführer Andromachus wegen einer verlorenen Schlacht, ib. 7, 4, 19. Bekannt ist der Selbstmord der von Spartanern in der Nähe von Leuktra geschändeten Jungfrauen, Xen. ib. 6, 4, 7. Diod. 15, 54 *). Romantischer Selbstmord aus Liebe gehört wohl nur der Dichtung an; vgl. bei Paus. 7, 21, 1 die Geschichte von Koresus und Kalliroe; wenigstens ähnlich ist der Selbstmord der Panthea bei der Leiche des Abradatas, Xen. Cyr. 7, 3, 14 ff. Was die Art eines solchen Todes betrifft, so kommt ausser dem Erstechen besonders bei Frauen häufig das Erhängen vor. Von Selbstersäufung ist mir bis jetzt kein Beispiel erinnerlich, wenigstens aus der historischen Zeit; aus der mythischen mögen Ino und Hero genannt werden. Der Selbstvergiftung klebt der Makel der Feigheit an; Paus. 7, 16, 4. *Δίαιος — τελευτᾷ πιὼν φάρμακον, ἐοικυῖαν μὲν παρασχόμενος Μεναλκίδᾳ τὴν ἐς χρήματα πλεονεξίαν, ἐοικυῖαν δὲ καὶ τὴν ἐς τὸν θάνατον δειλίαν.* Hinsichtlich der Berechtigung des Einzelnen sich das Leben zu nehmen, sagt freilich der Chor bei Eur. Hec. 1084. *σύγγνωσθ'* (ver-

---

*) Vgl. Eur. Heracl. 200. *ἡ γὰρ αἰσχύνη πάρος τοῦ ζῆν παρ' ἐσθλοῖς ἀνδράσιν νομίζεται.*

zeihlich ists) ὅταν τις κρείσσον' ἢ φέρειν κακὰ πάθῃ, ταλαίνης ἐξαπαλλάξαι ζωῆς· aber so wenig als Sokrates bei Platon Phaed. p. 62 B erkennt diese Berechtigung der Staat an; vgl. Herm. Pr. A. §. 61, 25—28; nach Aesch. 3, 244 wird die Hand des Selbstmörders abgehauen und von ihm abgesondert begraben; auch erhält er in einigen Staaten, z. B. in Theben nach Aristot. Fr. reip. Theban. 110, und nach der Gesetzgebung Platons (Legg. IX p. 873 D) die gewöhnlichen Todtenehren nicht. Auch Eur. Fr. inc. 895 sagt: ὅστις δὲ λύπας φησὶ πημαίνειν βροτούς, δεῖν δ' ἀγχονῶν τε καὶ πετρῶν ῥίπτειν ἄπο, οὐκ ἐν σοφοῖσιν ἐστίν. Aus der Platonischen Stelle erhellt jedoch, dass der Selbstmord den einer begeht περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ ἀναγκασθείς oder αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχών als verzeihlich und nur der als strafbar betrachtet worden ist, dem eine ἀργία und ἀνανδρίας δειλία zu Grunde liegt. Dass aber der Selbstmord, wie von Philosophen geschehen (Phaed. l. c. Epictet. bei Stob. 121, 29, Cic. Somn. Sc. 3, 15), auch in der Volksmeinung als eine Sünde gegen die Götter betrachtet worden wäre, dafür vermag ich keine Zeugnisse anzuführen.

12. Es wird aber der Tod nicht nur gesucht als Mittel dem Unglück zu entgehn, sondern auch theils gesucht theils nicht gescheut als Mittel um den Preis des Lebens ein höheres Gut zu gewinnen. Denn der Güter höchstes ist das Leben durchaus nicht; es giebt Aeusserungen genug, welche lauten wie die von Stob. 121, 9. 16. 17 in der Σύγκρισις ζωῆς καὶ θανάτου aufbewahrten des Sophokles und Aeschylus: τὸ μὴ γὰρ εἶναι κρεῖσσον ἢ τὸ ζῆν κακῶς· βίου πονηροῦ θάνατος εὐκλεέστερος· ζωῆς πονηρᾶς θάνατος εὐπορώτερος. Besser ists, sagt Lys. 6, 32, nur die halbe Zeit leben, als die doppelte im Elend, und namentlich wird das μαστεύειν ζῆν ἐκ παντὸς τρόπου (um jeden Preis) bei Xen. Anab. 3, 1, 43 in der Stellung des Soldaten verworfen. Die Zwecke, welche zu erreichen man das Leben hingiebt, sind theils rein persönlich, ja selbstsüchtig, theils von sittlich edler Natur. Bei Dem. Eubul. 70 droht sich Euxitheus im Fall der Verurtheilung selbst umzubringen, um wenigstens im Vaterlande begraben zu werden. Selbst Rache wird gern um den Preis des eigenen Lebens erkauft; Orestes ruft

Aesch. Choeph. 435 (430). πατρὸς δ' ἀτίμωσιν ἄρα τίσει, nämlich ἡ μήτηρ, ἕκατι μὲν δαιμόνων, ἕκατι δ' ἀμᾶν χερῶν· ἔπειτ' ἐγὼ νοσφίσας (interemta matre) ὀλοίμαν. Die Rache, der Untergang des tödtlich gehassten Bruders, ist in den S. Th. 697 (678) das κέρδος πρότερον ὑστέρου μόρου, der dem nachfolgenden Tode vorangehende Gewinn, von welchem der Vaterfluch dem Eteocles verspricht. Bei Sophocles ruft Ajas v. 397. πῶς ἂν τὸν αἱμυλώτατον, ἐχθρὸν ἄλημα, τούς τε δισσάρχας ὀλέσσας βασιλεῖς τέλος θάνοιμι καὐτός; Doch es ist dergleichen Beispiele zu häufen so wenig nöthig, als weitläufig auszuführen, dass der Tod für das Vaterland, für Rettung von Weib und Kind auf jenem Grundsatze beruht. Dass ferner der eigene und des Vaterlandes, der Aeltern Ruhm für alle Zeit mit dem Preise des eigenen Lebens nicht zu theuer erkauft wird, ist das herrschende Motiv in den Kriegsgesängen des Tyrtaeus. Ein solcher Tod ist des Menschen Glück und höchste Ehre; Simon. C. 4. τῶν ἐν Θερμοπύλαις θανόντων εὐκλεὴς μὲν ἁ τύχα, καλὸς δ' ὁ πότμος, βωμὸς δ' ὁ τάφος, πρὸ γόων δὲ μνᾶστις, ὁ δ' οἶκτος ἔπαινος· ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον οὔτ' εὐρὼς οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος. In demselben Geist ist Alles gesprochen, was wir in den auf uns gekommenen Lobreden auf gefallene Krieger lesen. In grossartiger Bündigkeit aber fasst das hieher gehörige Demosthenes zusammen Coron. 205. οὐ γὰρ ἐζήτουν οἱ τότ' Ἀθηναῖοι οὔτε ῥήτορα οὔτε στρατηγὸν δι' ὅτου δουλεύσουσιν εὐτυχῶς, ἀλλ' οὐδὲ ζῆν ἠξίουν, εἰ μὴ μετ' ἐλευθερίας τοῦτ' ἐξέσται ποιεῖν. Ἡγεῖτο γὰρ αὐτῶν ἕκαστος οὐχὶ τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ μόνον γεγενῆσθαι, ἀλλὰ καὶ τῇ πατρίδι. Διαφέρει δὲ τί; ὅτι ὁ μὲν τοῖς γονεῦσι μόνον γεγενῆσθαι νομίζων τὸν τῆς εἱμαρμένης καὶ τὸν αὐτόματον θάνατον περιμένει, ὁ δὲ καὶ τῇ πατρίδι ὑπὲρ τοῦ μὴ ταύτην ἰδεῖν δουλεύουσαν ἀποθνήσκειν ἐθελήσει, καὶ φοβερωτέρας ἡγήσεται τὰς ὕβρεις καὶ τὰς ἀτιμίας, ἃς ἐν δουλευούσῃ τῇ πόλει φέρειν ἀνάγκη, τοῦ θανάτου.

13. Aber auch ausserhalb dieses hohen Standpunktes kommt es vor, dass die Furcht vor dem Tode, der ja πᾶσι κοινὸς καὶ ἀναγκαῖος sei (Anab. 3, 1, 43), als thöricht verworfen wird; Aristoph. Fragm. Dind. 390. τὸ γὰρ φοβεῖσθαι τὸν θάνατον λῆρος πολύς· πᾶσιν γὰρ ἡμῖν τοῦτ' ὀφείλεται

παθεῖν· manches hieher gehörige hat Stob. Tit. 118 gesammelt. Auch hält es nicht schwer, Beispiele muthigen Todes oder wenigstens resignirter Unterwerfung unter das Gesetz der Sterblichkeit zusammenzubringen; hier genügt es an den sogar mit Humor gepaarten Todesmuth des Theramenes (Xen. h. gr. 2, 3, 56) und an die Todesfreudigkeit des Sokrates zu erinnern, vom dem Xen. Mem. 4, 8, 2 sagt, *ὁμολογεῖται οὐδένα πω τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν*. Aber trotz dieser Erscheinungen, trotz der vielfachen philosophischen und nicht philosophischen Betrachtungen, mit welchen man die Schrecken des Todes zu überwinden versucht, lässt sich doch nicht sagen, dass im griechischen Leben der Tod die Gemüther nicht anficht. Joh. Stob. stellt in seinen Sammlungen dem Lobe des Todes (Tit. 120) ein Lob des Lebens voraus. Anacreon bekennt seine Todesfurcht Fr. 44 ganz naiv; *γλυκεροῦ δ᾽ οὐκέτι πολλὸς βιότου χρόνος λέλειπται· διὰ ταῦτ᾽ ἀνασταλύζω* (s. v. a. *ἀναστενάζω*?) *θαμὰ Τάρταρον δεδοικώς. Ἀΐδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλέη δ᾽ ἐς αὐτὸν κάθοδος*. Insbesondere wird die Bemerkung wiederholt, dass selbst das Alter, welches sich oft den Tod gewünscht, wenn die Zeit des Sterbens komme, plötzlich das Leben wieder lieb gewinnt, z. B. Eur. Alcest. 680—684; Fr. Meleag. 539, wo Althaea sagt: *ἐγὼ μὲν οὖν γεγῶσα τηλικήδ᾽ ὅμως ἀπέπτυσ᾽ αὐτό* (*τὸ ὑπὸ γῆς Ἅιδου σκότος*) *κοὔποτ᾽ εὔχομαι θανεῖν*. Wie Epiktet bei Stob. 121, 30 ruft: *θαυμαστοὶ ἄνθρωποι, μήτε ζῆν θέλοντες μήτε ἀποθνήσκειν*, und wie die Bibel den Tod den König des Schreckens nennt, so nennt Themistius ib. 120, 28 *τὸ τοῦ θανάτου δέος πάντων πρεσβύτατον τῶν φόβων*. Der Grund hievon liegt nicht blos in der natürlichen Liebe zum Leben, sondern vornehmlich auch in der Ungewissheit über das Jenseits. Dieses sagt uns Eur. Fr. Phoenic. 808, 10. *τὸ ζῆν γὰρ ἴσμεν, τοῦ θανεῖν δ᾽ ἀπειρίᾳ πᾶς τις φοβεῖται φῶς λιπεῖν τόδ᾽ ἡλίου*. Aber eben dieser menschliche Schauder vor dem unbekannten Jenseits ist in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins ein wesentlich treibendes, zum Suchen anspornendes Element geworden.

14. Und der Grieche hatte auch Ursache nach Beruhigung zu ringen. Denn bei Homer, der für den Griechen auch in diesem Gebiete grundlegenden Einfluss hat, werden

die Menschen im Tode jedenfalls unglücklich, nicht etwa jenseitiger Strafen wegen (denn bestraft werden blos die Meineidigen Il. γ, 279 *), sondern weil der Mensch mit dem Leben aufhört ein Ich, eine selbstbewusste Persönlichkeit zu sein und ein wesenloses Gespenst, ein nichtiger Schemen wird. Obgleich nun der Grieche schon von Homer an die grauenvolle Todtenwelt als ein Ding göttlicher Art betrachtet, und schon frühzeitig Apotheosen versucht (H. Th. VII, 27), so greifen diese Vorstellungen doch nicht so durch, dass er sich über das zukünftige Leben leicht beruhigen konnte. Die Nachwirkungen jener trostlosen homerischen Ansicht sind überall wahrnehmbar; Theogn. 567. *ἥβῃ τερπόμενος παίζω· δηρὸν γὰρ ἔνερθεν γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος, λείψω δ᾽ ἐρατὸν φάος ἠελίοιο, ἔμπης δ᾽ ἐσθλὸς ἐὼν ὄψομαι οὐδὲν ἔτι·* ib. 705. *Περσεφόνη — ἥτε βροτοῖς παρέχει λήθην βλάπτουσα νόοιο.* In diesen Stellen ist jeder Zug homerisch. Auch Aeschyl. Fr. 243 (281) sagt: *καὶ τοὺς θανόντας εἰ θέλεις εὐεργετεῖν εἴτ᾽ οὖν κακουργεῖν ἀμφιδεξίως ἔχει τῷ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι φθιτούς.* Hiezu Eur. Orest. 1084. *οἱ γὰρ θανόντες χαρμάτων τητώμεθα·* Troad. 634. *οὐ ταὐτόν, ὦ παῖ, τῷ βλέπειν τὸ κατθανεῖν· τὸ μὲν γὰρ οὐδέν, τῷ δ᾽ ἔνεισιν ἐλπίδες·* Iph. A. 1252. *τὸ φῶς τόδ᾽ ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν, τὰ νέρθε δ᾽ οὐδέν· μαίνεται δ᾽ ὃς εὔχεται θανεῖν. Κακῶς ζῆν κρεῖσσον ἢ καλῶς θανεῖν.* In diesen Stellen ist durchaus nur die homerische, die populäre Ansicht vom Jenseits ausgesprochen. Nun finden wir aber von den heiligsten der griechischen Mysterien, von den eleusinischen, aufs entschiedenste bezeugt, dass sie den Eingeweihten tröstlichere Hoffnungen für das Jenseits gewähren **). Wenn wir nun erwägen, dass es ein unabweisbares Bedürfniss der menschlichen Natur ist, die Seele über ihr Schicksal nach dem Tode zu beruhigen,

---

*) Die hieher bezüglichen Stellen in Od. λ gehören erweislich der homerischen Anschauungsweise nicht an.

**) Die Literatur bei Herm. G. A. §. 32, 4; 55, 7. Am förderlichsten und ergiebigsten haben den Gegenstand zuletzt besprochen Nitzsch Progr. Kilon. 1842: de Eleusiniorum ratione publica; 1846: de Eleusiniorum actione et argumento; sodann Palmblad in Upsala: über die griech. Mysterien bei Jahn NJbb. 1845. Suppl. XI p. 255 ff.

eine Beruhigung, welche die Volksreligion mit nichten gewährt, wenn wir vergleichen, dass, wie oben gezeigt worden, auch die orphischen und dionysischen Weihen die Bestimmung hatten, eine von der Volksreligion gelassene Lücke auszufüllen, so werden wir zur Vermuthung berechtigt sein, dass der Drang, die Mangelhaftigkeit derselben Volksreligion in der Unsterblichkeitslehre zu ergänzen, auch den eleusinischen Mysterien das Dasein gab. In den orphischen Mysterien sucht der Mensch nach Entsündigung und Heiligung, in den dionysischen nach Beseligung und Entlastung hier auf Erden, in den eleusinischen nach Trost und Beruhigung für das Jenseits. So stehen diese verschiedenartigen Mysterien einerseits in einem Gegensatze zur Volksreligion, andererseits ergänzen sie dieselbe und ingleichen auch sich untereinander.

15. Die Zeugnisse für den Satz, dass der Werth der Eleusinien für den Griechen in einer tröstlicheren Unsterblichkeitslehre besteht, sind klar und unleugbar. Es sind zunächst folgende: Hymn. Demet. 480.

ὄλβιος, ὃς τάδ᾽ ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ᾽ ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ᾽ ἄμμορος, οὔποθ᾽ ὁμοίως
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

Soph. Fr. 750 bei Plut. de aud. poet. c. 4 p. 81 Wyttenb.

ὢ τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ᾽ ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ᾽ ἄλλοισι πάντ᾽ ἐκεῖ κακά.

Isocr. 4, 28 sagt, Demeter habe den Menschen ein Gedoppeltes gegeben, erstlich die Getreidefrucht, mittelst welcher sie vom thierischen Leben befreit und zur Sittigung geführt worden sind, sodann *τὴν τελέτην, ἧς οἱ μετέχοντες περί τε τῆς βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.* In offenbarem Hinblick auf diese Stelle sagt Cic. Legg. 2, 14, 36. nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. Endlich sagt Plat. Phaed. p. 69 C. *ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς*

Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται· ὁ δὲ κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Die Unterschiede dieser Aussagen, dass Cicero, was Isokrates nicht thut, die Sittigung des Lebens durch die Getreidefrucht mit den Mysterien in Verbindung setzt, dass Platon allein von einem κεῖσθαι ἐν βορβόρῳ und andererseits von einem οἰκεῖν μετὰ θεῶν spricht, reichen nicht hin, ihre sonstige Einstimmigkeit in der Hauptsache zu entkräften.

16. Nun entsteht aber die Frage, in welcher Form den Eingeweihten eine tröstlichere Aussicht in das Jenseits eröffnet worden sei. Die zur Beantwortung nöthigen antiquarischen Untersuchungen sind bereits mit solch' erschöpfender Vollständigkeit geführt, dass wir berechtigt sind, folgende Thatsachen als geschichtlich erwiesen anzusehn:

Der Eleusinien waren zweierlei, die grossen im Herbstmonat Boedromion, die kleinen im Frühlingsmonat Anthesterion; der Streit, der über die Bedeutung der letzteren geführt wird, berührt unsere Aufgabe nicht. In der Feier der grossen werden τὰ λεγόμενα καὶ τὰ δρώμενα unterschieden; Plut. Isid. 68. διὸ δεῖ ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον· Paus. 2, 37, 3, indem er von der τελετὴ τῶν Λερναίων sagt, τὰ λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις δῆλά ἐστιν οὐκ ὄντα ἀρχαῖα, lässt erkennen, dass dieser Unterschied allen Geheimfeiern gemeinsam war; ib. 9, 30, 6 ersehen wir, dass τὰ λεγόμενα ἐπᾴδεται τοῖς δρωμένοις. Die δρώμενα selbst aber sind als dramatische Darstellungen zu denken; vgl. Herm. G. A. §. 32, 15. Wir kennen aber auch den Hauptinhalt dieser δρώμενα, nämlich Persephones Entführung in die Unterwelt, Demeters Umherirren nach der verlorenen Tochter, Plutons und Persephones Hochzeit, Demeters Rückkehr in den Olympus; vgl. Herm. l. c. §. 55, 28, welcher unter Anderem anführt Clem. Alex. Protrept. p. 9 Sylb. Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖς Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ. Der Schlussakt dieses Drama soll von der erhebendsten und beseligendsten Wirkung gewesen sein. Dio Chrys. 12, 33 p. 387 Reisk. vergleicht mittelst eines Schlusses a minori ad majus den Eindruck, den die μυστικὰ θεάματα auf einen Neuling oder Barbaren machen, mit dem Eindruck, den die Herrlichkeit der Anschauung des Welt-

gebäudes auf das Menschengeschlecht macht; Themistius aber *) giebt in einem oft angeführten Fragmente bei Stob. 120, 28 ebenfalls gleichnissweise folgende Beschreibung: Anfangs mühseliges Umherirren und Irrelaufen (der Einzuweihenden) und ängstliches, endloses Gehn durch dichte Finsterniss; hierauf unmittelbar vor dem Hauptakte die Schrecknisse sämmtlich, Schauder, Zittern, Angstschweiss und Erstarrung. Endlich geht ein wunderherrliches Licht auf, oder man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen giebt. Hier wandelt der endlich ganz Geweihte frei und ledig, begeht die Feier bekränzt und ist mit heiligen und reinen Männern zusammen, wobei er sieht, wie der ungeweihte Pöbel in tiefem Schmutz und Nebel sich zertritt und drängt und aus Unglauben an die jenseitigen Güter der Todesfurcht verhaftet bleibt. — Mehr Nachweisungen giebt Herm. l. c. §. 32, 15, die jedoch sämmtlich aus Schriftstellern der römischen Zeit genommen sind, indem die unserer Periode niemals so weit sich auslassen, mit alleiniger Ausnahme etwa des Aristophanes in den Fröschen v. 454, wo man den Gesang der Geweihten hört: *μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν, ὅσοι μεμυήμεθ᾽ εὐσεβῆ τε διήγομεν τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας.* — Nun knüpfen sich aber, wie oben erwähnt, diese *δρώμενα* sämmtlich an die Geschicke Demeters und Persephones. Diese ist aber (vgl. II, 15) nach Homer und in ihrer Verbindung mit Demeter das Bild der ersterbenden und wiederkehrenden Vegetation. In dieser Bedeutung wird sie zugleich das Bild der durch die Schrecken des Todes hindurchgehenden aber zur Herrlichkeit eines neuen Lebens emporgeführten Seele.

17. Weiterer Vermuthungen enthalten wir uns; denn das Vorstehende allein ist es, was wir von den Mysterien mit Bestimmtheit wissen können. Dass sie nicht blose leere Gaukeleien waren, sondern für das damalige religiöse Bedürfniss von entscheidender Wichtigkeit, dass sie nicht Triviali-

*) Nach Wyttenbach ist das Fragment aus Plutarch's Schrift de anima; siehe Winiewski im Sommer-Programm von Münster 1849 p. 9.

täten lehrten, wie Paulus meint (bei Herm. l. c. §. 32, 11), etwa die Obst- und Weinkultur, dafür spricht ihre vom ganzen Alterthum anerkannte Heiligkeit und die nur sehr allmählich erfolgende Entschleierung des Geheimnisses; beides wäre nicht zu erklären, wenn sie nicht ein religiöses Kleinod zu verwahren gehabt hätten. Aber auch das ist von Lobeck constatirt, dass in den Mysterien nicht an tiefsinnige Lehren erhabener Weisheit, nicht an Monotheismus, ja nicht einmal an einen vollständigen Bruch mit der Volksmythologie zu denken ist. Dass in ihnen aber den Geweihten tröstlichere Aussichten für das Jenseits nicht zwar theoretisch mitgetheilt, wohl aber bildlich gezeigt wurden, dafür liegen doch zu bestimmte, zu einstimmige, zu glaubwürdige Zeugnisse vor, als dass wir diese Thatsache in Abrede stellen könnten. Eben so wenig bezweifeln wir, dass das Streben des Griechen nach einer besseren Unsterblichkeitslehre die Entstehung der Mysterien erklärt, dass ferner deren Fortdauer nicht auffallen kann, wenn man erwägt, dass neben ihnen ja auch die homerische Anschauung vom Jenseits fortwährend in Geltung bleibt, wie wir sogleich nachweisen werden. Zur Zeit aber, als die philosophische Speculation in diesem Gebiete der Erkenntniss so viel Boden gewann, dass sie wenigstens für die Gebildeten entbehrlich werden konnten, hatten sie schon so lange bestanden, waren mit dem Leben der Nation so tief verwachsen, dass ihre Fortdauer, wie die der Orakel, mit welchen sie in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe stehen, gesichert war, bis das altgriechische Leben auch in seinen letzten Erscheinungen erlosch.

18. Die Eleusinien sind jedoch nicht die einzige Gegenwirkung, welche sich gegen die Homerische Anschauung vom Jenseits kehrt. Auch die sogenannte Theologie der Orphiker, ein entschieden nachhomerisches Erzeugniss der beginnenden Speculation, ist wie gegen die homerische Theologie überhaupt so besonders gegen die in ihr gegebene Vorstellung vom Zustand der Seele nach dem Tode gerichtet. Wir sagen: gegen die homerische Theologie überhaupt. Denn mit dem Orphicismus *) tritt ins griechische Leben ein aus-

*) Vgl. ausser Lobeck besonders Bernhardy gr. L. G. II. p. 282 ff. ed. 1.

gesprochener Pantheismus ein, welcher dem der Volksreligion eingepflanzten Streben nach Monotheismus, das sich auf den bei Homer gegebenen Grundlagen immer mächtiger ausbildet, deutlich gegenüber steht. Wir ziehen, um dies zu erweisen, die aus Lobecks Forschungen Aglaoph. p. 465 ff. sich ergebenden Hauptlehren der Orphiker folgendermassen ins Kurze: An der Spitze der kosmo-theogonischen Entwicklungen steht vorzeitliche Ewigkeit, **Χρόνος** genannt (Lob. p. 470), welche aus sich das **Χάος** und den **Αἰθήρ** erzeugt, p. 472. Dies Chaos wird zum Weltei, **ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις**, p. 475, und geräth als ein **ἔμψυχον** und als mit lebendigen Keimen aller Dinge befruchtet in unaufhörliche Rotation, ib. Aus diesem Ei wird geboren **Φάνης**, auch **Μῆτις, Ἠρικαπαῖος** genannt, d. i. das mit dem Geist identische Urlicht, p. 478. Dieser Phanes erzeugt die Nacht, p. 493, das ist er setzt diesen seinen Gegensatz aus sich heraus, und schafft die Welt p. 496, d. i. Himmel und Erde als Räumlichkeiten, so wie die Sonne und den Mond, p. 496—501. Mit der Nacht erzeugt Phanes den Uranus und die **Γῆ** als Götter p. 502, und nunmehr erfolgen die bekannten weiteren Zeugungen bis auf Zeus p. 514. Zeus aber verschlingt die Welt, d. i. den Phanes, **Φάνητος κατάποσις**, p. 519 ff.; vgl. bes. Fr. III p. 520:

> *Τούνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη*
> *αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,*
> *πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικύδεος εὔρη,*
> *ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,*
> *καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,*
> *πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,*
> *ὅσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ' ἔμελλεν,*
> *ἐγγένετο· Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα (σύν ῥα) πεφύκει.*

Aber er hat die Welt nur verschlungen, um sie mit Hülfe der ewigen Ordnerin *Δίκη* wieder ans Licht zu bringen, und in derselben Anfang Mitte und Ende, kurz Alles in Allem zu sein; p. 526—534. Während also, wie wir oben Abschnitt II gesehen haben, der Volksglaube die Götter mehr und mehr von der Welt zu trennen sucht und, indem er ihre Naturen und Kräfte hypostatisch von Zeus ableitet, diesen immer monotheistischer zum absolut übergeordneten Haupte der Götter und zum freien Welterhalter macht, aber,

weil die monotheistische Ueberordnung nie vollständig gelingt, ein Absolutes und unbedingt Höchstes in der Moira sucht, lassen die Orphiker das All in Zeus aufgehen und nur in der Weise wieder von ihm ausströmen, dass was da ist im Grunde eigentlich nur er ist; vgl. bei Lobeck p. 524 Fr. VIII. [21])

19. Mit dieser rein pantheistischen Anschauung stimmt nun vollkommen der von Aristoteles de anim. 1, 5, 15 als orphisch angeführte Satz: *φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων (τῶν ἀνθρώπων), φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* Demnach ist die Seele ein Hauch, welcher vom *ὅλον*, wir sagen vom Weltgeiste, losgerissen und durch die Winde umhergetrieben, von den lebendigen Wesen aber eingeathmet wird. Ist aber die Seele, mit Horaz zu sprechen, eine particula aurae divinae, so ist der Leib in seiner irdischen Hinfälligkeit und Beschränktheit allerdings keine entsprechende Wohnung, sondern ein Grab, ein Kerker für sie. Daher der berühmte, von Plat. Cratyl. 400 C als orphisch bezeichnete Spruch: *τὸ σῶμα σῆμα·* daher auch die im Alterthum weit verbreitete Anschauung, *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι*, Plat. Phaed. p. 62 B *). Somit erscheint das Leben der Seele im Leib als eine Strafe, und diese Strafe wird begründet durch die Annahme vorzeitlicher Sünden der Seele; Plat. Crat. l. c. *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα* (*σῶμα* - *σῆμα*), *ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν* (den Leib), *ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα·* vgl. Cic. Hortens. Fragm. 85 p. 486 Orell. Ist aber die Seele im Leibe zur Strafe eingeschlossen, so darf sie diesen ihren Kerker auch nicht eigenmächtig verlassen, Plat. Phaed. p. 62 B. *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις* (d. i. nach dem Schol. p. 231 Herm. von Orpheus) *λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ*

*) Vgl. Bernhardy gr. L. G. I p. 145 ed. 2; und ib. p. 353. 354 zu Ende.

οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν. Und sündigt sie in diesem Gefängniss von neuem, so wird ihre Befreiung immer weiter hinausgeschoben und, da der Kerker des Leibes doch mit der Zeit zusammenfällt, hiemit die Nothwendigkeit eines neuen und so die Lehre von der Seelenwanderung, Palingenesie und dem κύκλος γενέσεως begründet. Unter diesem κύκλος γενέσεως verstehn die Orphiker eben jenen Kreislauf des Immer-von neuem-geboren-werdens, den die Seele in der Metempsychose durchzumachen hat, und dessen sie überhoben zu sein wünscht, so dass sie betet: κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος, Procl. in Tim. V p. 330 bei Winiewski Progr. Monast. v. 1845 p. 19. Da nun dies nur durch Entsündigung geschehen kann, so erhalten von hier aus die Reinigungen und Sühnungen der Orphiker, von denen wir oben VI, 25 gesprochen haben, ein neues Licht, und es bestätigt sich unsere dort ausgesprochene Ansicht, dass es mit ihnen auf Wirkungen abgesehen war, wie sie die Sühnungsmittel der Volksreligion hervorzubringen nicht vermochten; denn diese wirken nicht so zu sagen innerlich; sie machen die Seele nicht rein.

Ganz dasselbe was die Orphiker lehren aber auch die Pythagoreer. Winiewski hat in dem angeführten Programme die Lehren der letzteren untersucht, und das Ergebniss seiner Untersuchung p. 10 in die Worte zusammengefasst: itaque Pythagorei et hanc vitam praecessisse aliam opinati sunt, atque, quod nonnulli certe statuerunt, poenae causa animam esse in hanc corporis formam inclusam; et, corpore morte soluto, migrare eam in varias alias formas vel hominum vel animalium, donec absoluta periodo ad primam, unde profecta sit, coelestem vitam revertatur, atque hac migratione contineri animarum a vitiis, natura vel vita conceptis, expiationem.

20. Ob nun Herodot 2, 123, wo er diese Lehre wenigstens in einigen ihrer Hauptzüge mittheilt, Recht hat, wenn er sie den Aegyptern zuschreibt, welche zuerst den Satz ausgesprochen hätten, dass die Seele des Menschen unsterblich sei, kann hier nicht untersucht werden; aber das ist gewiss, dass er die Orphiker und Pythagoreer meint, wenn er in jener Stelle fortfährt: τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον (die Orphiker), οἱ δὲ ὕστερον

(die Pythagoreer), *ὥς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* Für uns aber geht aus dieser Stelle auch das mit Gewissheit hervor, dass diese dem Volksglauben nicht entsprechende Unsterblichkeitslehre gleichwohl mit dem Anspruch auftrat, Erzeugniss des griechischen Geistes zu sein. Somit können wir annehmen, dass der Grieche, der diesen Dingen nachforschte, innerhalb seines Landes und als heimisch in demselben eine dreifache Unsterblichkeitslehre vorfand: 1. die Homerische, 2. die orphisch-pythagoreische, 3. die eleusinische, welche sich von der zweitgenannten dadurch unterscheidet, dass sie von der orphischen Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leib und von der hiemit eng verknüpften Metempsychose nichts weiss.

21. Pindar ist der Grieche, welcher Elemente der nicht homerischen Anschauungen vom Jenseits auch in die Literatur bringt. Während er vom Jenseits häufig so spricht, dass seine Anschauung von den Räumlichkeiten eines Hades und Elysium und Anderes der Volksreligion entspricht, vgl. Dissen zu Thren. fr. p. 651, sind bei ihm auch jene genannten Elemente zu finden. Er erklärt die Seele für eine particula aurae divinae, Thren. fr. 2: „zu seligem Geschick nahen Alle (natürlich die Reinen) dem nothlösenden Lebensende. Zwar der Leib Aller folgt dem gewaltigen Tod, noch bleibt aber ein lebendiges Bild des Lebens (die Seele); denn es allein ist von den Göttern, *τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν.* Sie schläft, wenn die Glieder wirken, aber wenn der Leib schläft, zeigt sie in vielen Traumgesichten die nahende Entscheidung des Erfreulichen und Traurigen.“ Dass die letzten Worte, wie Dissen mit Boeckh erklärt, auf eine von der Seele gewirkte Vorausverkündung des menschlichen Schicksals nach dem Tode gehn, will mir nicht einleuchten; aber das ist klar, dass in dieser Stelle die Seele ganz in orphischer Weise als etwas dem Leibe ursprünglich fremdes, in ihn hinein gekommenes, nicht mit ihm zusammenwirkendes betrachtet wird, wesshalb sie denn auch im Tode sich von ihm trennt. Ueber ihr Schicksal giebt uns einigen Aufschluss Fr. 4: „die Seelen derer, von welchen Persephone die Sühne alten Unheils (*παλαιοῦ πένθεος,* einer alten von ihnen durch Frevel veranlassten Trauer) genommen hat, sendet sie im neunten Jahre wiederum zur oberweltlichen Sonne empor;

aus diesen erwachsen edle Fürsten, rüstige Starke, hochbegabte Weise; für die Folgezeit aber werden sie von den Menschen heilige Heroen genannt.“ Hier haben wir die orphisch-pythagoreische Metempsychose, eingekleidet in das Gewand volksthümlicher Vorstellungen. Die Seelen gehn in den Hades, werden hier von Persephone'n, welche wie sonst als die im Todtenreich active Macht erscheint, gestraft, sodann entsühnt durch die Strafe zur Oberwelt wieder emporgesendet, um hier in einem neu begonnenen Leben ausgezeichnete Menschen und aus solchen ganz nach gewöhnlicher Vorstellung, vgl. II, 8, heilige Heroen zu werden. — Eleusinische Hoffnungen, eingeleitet mit dem uns schon aus §. 15 bekannten ὄλβιος, giebt das 8te Fragment der Θρῆνοι· „selig wer nicht unter die Erde geht, ohne Jenes (die eleusinischen Weihen) geschaut zu haben; er kennt des Lebens Ziel, d. h. die den Geweihten nach dem Tode verheissene Seligkeit; er kennt dessen von Zeus verliehenen Anfang,“ d. i. er weiss, dass die Seele ihren Ursprung ἐκ θεῶν hat, was wie oben gezeigt worden orphisch klingt. Hiezu kommt die Schilderung jenseitiger Seligkeit im ersten Fragment: ihnen leuchtet unten der Sonne Kraft während der hiesigen (oberweltlichen) Nacht; der Raum vor ihrer Stadt ist auf purpurrosigen Auen mit schattigen Weihrauchbäumen und goldenen Früchten beschwert. Diese ergötzen sich mit Rennen und Ringen, jene mit Würfel-, jene mit Saitenspiel, und in voller Blüthe steht bei ihnen eitel Heil. Und Duft verbreitet sich im lieblichen Ort, da sie Rauchwerk aller Art mit fernhin leuchtendem Feuer mischen auf der Götter Altären.“ Die Volksvorstellung, dass die Verstorbenen jenseits ihre irdischen Beschäftigungen wieder aufnehmen, bildet, nur in veredelter Form, die Grundlage auch dieser Schilderung. Endlich stellt der Dichter Olymp. 2, 57—80 das Schicksal der Unseligen dem der Seligen gegenüber. Jene richtet dort für die Missethaten, welche sie hienieden unter Zeus' Herrschaft begangen haben, ein unbeugsamer Richter; diese, die Frommen, aber führen schon im Hades ein müheloses seeliges Leben, und zwar παρὰ τιμίοις θεῶν, unter welchen doch wohl Pluton und Persephone zu verstehen sind, welche hiemit als nicht minder ehrenreich denn die Olympier anerkannt werden sollen. Haben sich nun diese Seligen dreimal

im Leben, dreimal im Hades aller Sünde enthalten, dann gelangen sie, weil dem Todtenreiche ganz entnommen, in einen nach wonnevolleren Zustand auf den Inseln der Seligen, wo Peleus und Kadmus weilen, wohin Thetis den Achilleus gebracht, *ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε*, wohin nach dem bekannten Scolion 10 Bgk. auch der Tyrannenmörder Harmodius gelangt ist. In dieser Stelle kommt die Verschmelzung des Homerischen, Orphischen und Eleusinischen vollends zu Tage; die Seeligkeit der Frommen ist eleusinisch, die Seelenwanderung orphisch; die Inseln der Seligen und ihre Bewohner gehen auf Homerische Vorstellungen zurück. Da nun Pindar gewiss nicht blos für Geweihte, sondern für sein Volk gesungen hat, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, dass ihm daran gelegen war, diesem seinen Volke eine Unsterblichkeitslehre mitzutheilen, welche von den volksthümlichen homerischen Vorstellungen zwar so weit als möglich getragen, innerlich aber durch Aufnahme eleusinischer und orphisch-pythagoreischer Elemente veredelt und mit einem trostreicheren und sittlich wirksamen Inhalt ausgestattet wäre.

22. Nach Pindar kommen zunächst die Tragiker und vornehmlich Aeschylus und Sophokles in Betracht; Euripides' Anschauungen können vollständig nur im Zusammenhang mit seiner übrigen Theologie gewürdigt werden. Bei jenen nun ist vor Allem zu erwägen, dass sie es, wenn sie von Todten sprechen, nicht mit gewöhnlichen Verstorbenen, sondern mit solchen zu thun haben, welche nach dem Tode befähigt sind Heroen zu werden, vgl. II, 8. 9. Und allerdings ist bei den beiden Tragikern die Vorstellung von der Göttlichkeit solcher abgeschiedener Seelen schon sehr weit ausgebildet. Agamemnon wird in den Choephoren durchweg als ein Wesen behandelt, welches, selbstbewusst und persönlich, angerufen werden, Gebete hören und erhören, Opfer empfangen, ja vom Hades aus auf die Oberwelt wirken kann. Vgl. Ch. 5. *κηρύσσω πατρὶ κλύειν, ἀκοῦσαι·* der Gebete, die an ihn gerichtet werden, sind mehrere: 130 (122), 147 (140), 156 (150), 479 (472); v. 459 (452) lesen wir sogar: *ἄκουσον ἐς φάος μολὼν ξὺν δὲ γενοῦ πρὸς ἐχθρούς·* vgl. Soph. Electr. 446 (453). *αἰτοῦ δὲ προσπιτνοῦσα γῆθεν εὐμενῆ ἡμῖν ἀρωγὸν αὐτὸν εἰς ἐχθροὺς μολεῖν.* Die *χοαί*, welche

Klytämnestra dem erschlagenen Gemahle sendet, sind nicht die gewöhnliche Ehrung, ***τὰ νομιζόμενα***, auf welche jeder Verstorbene Anspruch zu machen hat; nach ausdrücklicher Erklärung des Chores v. 36 ff. sind sie ein Sühnopfer, mit welchem die Mörderin auf Mahnung der Traumdeuter den gewaltigen Zorn des Ermordeten im Hades zu beschwichtigen sucht. Auch behält der Todte in der Regel seinen ehemaligen Rang; „wärest du, heisst es Choeph. 345—362 (341—357), rühmlich vor Troja gefallen, so wärest du Freund der glorreich dort gestorbenen Freunde, im Schooss der Erde herrlich als erhabener König, ein Diener der höchsten unterirdischen Herrscher. Denn ein König warst du im Leben, von denen einer, die mit voller Macht walten des beschiedenen Looses und des gebietenden Herrscherstabs." Nur durch die Schmäblichkeit seines Todes ist er so hoher Ehre verlustig geworden; so muss man annehmen; denn Darius, der nicht wie Agamemnon gestorben ist, besitzt diese Ehre; Pers. 692. ***ὅμως δ᾽ ἐκείνοις ἐνδυναστεύσας ἐγὼ ἥκω.*** Auch behält der Todte seine Beziehungen zur Oberwelt; Orestes, losgesprochen, verspricht den Treubund, den er jetzt für Argos mit Athen geschlossen, auch im Tode noch aufrecht zu erhalten, indem er den Argivern, wenn sie ihn brechen, Unheil senden werde, im entgegengesetzten Fall aber Heil verheisst (die Stelle Eum. 767 (759) ff. ist so zu construiren: ***αὐτοὶ γὰρ ἡμεῖς ὄντες ἐν τάφοις τότε πράξομεν ἀμηχάνοισι δυσπραξίαις, τιθέντες ὁδοὺς ἀθύμους καὶ παρόρνιθας πόρους, ὡς μεταμέλῃ πόνος αὐτοῖς, τοῖς παραβαίνουσι τἀμὰ νῦν ὁρκώματα***). In den Persern wird der todte König Darius ***ἰσοδαίμων***, auch geradezu ***δαίμων***, ja ***θεός*** genannt, 636, 623, 644, 646 Herm., obgleich auch er unter die ***θνητοί*** gehört, 635. Er wird durch ***χοαί*** und Gebete aus der Unterwelt herauf ans Licht des Tages beschworen; die Mächte der Unterwelt, ***Γῆ τε καὶ Ἑρμῆς βασιλεύς τ᾽ ἐνέρων*** (628—631), werden bestürmt ihn heraufzusenden; ***εἰ γάρ τι κακῶν ἄκος οἶδε πλέον, μόνος ἂν θνητῶν πέρας εἴποι***, 635. Und so schwer auch der Ausgang aus der Unterwelt ist, er erhält Vergunst auf bestimmte Zeit, und erscheint auf der Oberwelt, ein Heros des Perserlands, 682 ff. Die Möglichkeit von diesem Allen erscheint als begründet durch Choeph. 323 (320). ***τέκνον, φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμάζει πυρὸς μαλερὰ***

γνάθος, ein Ausspruch, der unverkennbar geradezu gegen die homerische Vorstellung gerichtet ist.

Dieselben Vorstellungen vom Zustande der abgeschiedenen Seelen herrschen bei Sophokles. Oedipus wird, wie bei Aeschylus Orestes, im Grabe noch den Atheniensern ein Heiland, den Thebanern ein Verderber; OC. 92, 785 (788), besonders 453 (457). ἐὰν γὰρ ὑμεῖς, ὦ ξένοι, θέλητε μου προστάτισι ταῖς σεμναῖσι δημούχοις θεαῖς ἀλκὴν ποιεῖσθαι, τῇδε τῇ πόλει μέγαν σωτῆρ' ἀρεῖσθε, τοῖς δ' ἐμοῖς ἐχθροῖς πόνους, vgl. den Scholiasten. Somit erscheint Oedipus nach seinem Tode als ein mächtiger Heros. In der Electr. 819 (834) verzweifelt die Heldin des Stückes an einer Hoffnung, die sich knüpfen soll an Verstorbene; da erinnert sie der Chor an Amphiaraus, der jetzt ὑπὸ γαίας πάμψυχος ἀνάσσει, mit sichtlicher Andeutung, dass auch für ihre Todten, für Agamemnon und den todt geglaubten Orestes, eine ähnliche Stellung und Hülfe zu hoffen sei. In der Antigone wird fortwährend ein Bewusstsein der Todten, ja ein Wissen ihrerseits um die Vorgänge der Oberwelt vorausgesetzt. So sagt Ismene v. 65. ἐγὼ μὲν οὖν αἰτοῦσα τοὺς ὑπὸ χθονὸς ξύγγνοιαν ἴσχειν, ὡς βιάζομαι τάδε, τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι· Antigone v. 89. ἀλλ' οἶδ' ἀρέσκουσ' οἷς μάλισθ' ἁδεῖν με χρή, was sich nicht, wie der Scholiast meint, blos auf die Götter, sondern auch auf die verstorbenen Ihrigen bezieht; denn vgl. 540 (542). ὧν τοὔργον Ἅιδης χοἰ κάτω ξυνίστορες. Im Ajas 1144 (1171) weist Teucer den Eurysaces an, sich wie ein Schutzflehender an den verstorbenen Vater zu halten: ἱκέτης ἔφαψαι πατρός, ὅς σ' ἐγείνατο, vgl. Aesch. Choeph. 336 (332), so dass auch dem Ajas die Macht eines Heros, im Tode noch hülfreich zu sein, zugetraut wird; und v. 1366 (1394) wird dem Odysseus die Berührung von Ajas' Grabe verwehrt „μὴ τῷ θανόντι τοῦτο δυσχερὲς ποιῶ," von welcher Vorstellung weiter unten die Rede sein wird.

23. Wir finden also bei den Tragikern die fürstlichen Todten als Heroen ausgestattet mit übermenschlicher Gewalt; wir finden bei ihnen aber auch die Seite der Unsterblichkeitslehre weiter entwickelt, welche die Bestrafung der Abgeschiedenen in der Unterwelt betrifft. Im ächten Homer werden nur die Meineidigen nach dem Tode bestraft; vgl.

oben I, 23. Noch bei Hesiod *) findet sich die Vorstellung eines über die Todten ergehenden Strafgerichts nicht; nach ihm ist die Versetzung der Seele in den Hades eine Strafe, die das zweite und dritte Menschengeschlecht getroffen hat. Die Seelen des goldenen Geschlechtes sind nach dem Tode der Leiber gar nicht in den Hades gegangen, sondern auf der Erde geblieben und Dämonen geworden; Opp. 122. *τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.* Das vierte Geschlecht, die Heroen und Kämpfer vor Theben und Troja, wird von Zeus nach dem Tode (nicht mehr wie Menelaus in der Odyssee lebendigen Leibes) auf die Inseln der Seligen versetzt; ib. 170. *καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην, ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.* Dagegen werden die Menschen des zweiten, silbernen Geschlechtes von Zeus im Zorn von der Erde weggenommen; v. 137. *τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς οὐκ ἐδίδουν μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν·* vorher war auch gesagt v. 134, dass sie sich gegenseitig frevelhafter *ὕβρις* nicht zu enthalten vermochten. Diese gehn nach dem Tode unter die Erde, jedoch nicht ohne eine gewisse Beseligung und Ehre; v. 141. *τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.* Das dritte, eherne Geschlecht kommt durch sich selbst ums Leben; es geht namenlos und somit ehrenlos in den modererfüllten, schaurigen Hades hinab; v. 152. *καὶ τοὶ μὲν χείρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο, νώνυμνοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας εἷλε μέλας.* Man sieht: das erste und vierte Geschlecht der Menschen stirbt zwar, aber kommt nicht in den Hades, das zweite und dritte, welche beide bestraft werden sollen, diese kommen in die Unterwelt, und dies eben ist ihre Strafe; von besonderen im Hades selbst erst zu erstehenden Büssungen

---

*) Vgl. Ranke Hesiod. Studien Gött. 1840 p. 33; Thönnissen krit. Erörterungen über Hesiod's Leben, Glauben und Dichten. Trier 1844 p. 44, dem ich jedoch nicht in Allem beitreten kann.

ist nicht die Rede. Dergleichen finden wir bekanntlich zuerst in den interpolirten Theilen des elften Buchs der Odyssee; siehe Nitzsch III, p. 304, ferner nach Anführung des Paus. 9, 5, 4 in einer Minyas *): λέγεται δὲ καὶ ὡς ἐν Ἅιδου δίκην δίδωσιν Ἀμφίων ὧν ἐς Λητὼ καὶ τοὺς παῖδας καὶ αὐτὸς ἀπέῤῥιψε· κατὰ δὲ τὴν τιμωρίαν τοῦ Ἀμφίονος ἔστι ποιήσεως Μινυάδος, ἔχει δὲ ἐς Ἀμφίονα κοινῶς καὶ ἐς τὸν Θρᾷκα Θάμυριν. Aber hier sind es immer noch blos einzelne hervorragende Frevler, welche bestraft werden; erst Pindar lehrt Olymp. 2, 57—60 eine ganz allgemeine Bestrafung alles irdischen Frevels, und eben so in der ausgeführtesten Weise Aeschylus. Die Hauptstellen aus beiden haben wir schon I, 23 ausgezogen; hier fügen wir aus letzterem noch bei Suppl. 228 (215). οὐδὲ μὴ ᾿ν Ἅιδου θανὼν φύγῃ μάταιον (Herm. ματαίων) αἰτίας πράξας τάδε. Κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ᾿, ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας· ib. 415 (400) ist die Rede von einem πανώλεθρος θεὸς βαρὺς ξύνοικος ἀλάστωρ (hier genius ultor), ὃς οὐδ᾿ ἐν Ἅιδου τὸν θανόντ᾿ ἐλευθεροῖ.

24. Somit ist die Vorstellung der Tragiker in doppelter Hinsicht über die homerische hinausgegangen: die fürstlichen Todten werden in der Unterwelt mächtige Heroen, welche auf die Oberwelt wirken, ja in dieselbe heraufbeschworen werden können, und die Frevler werden dort bestraft, letzteres unverkennbar eine Folge des streng ausgebildeten Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie schon oben §. 14 bemerkt worden ist, Anklänge an die homerische Vorstellung vom Zustande der Todten machen sich auch bei den Tragikern und namentlich bei Aeschylus geltend. Wir wollen zwar hieher nicht rechnen, dass der Schatten des Darius, obwohl δαίμων und θεός genannt, in den Persern v. 682 ff. nicht allwissend ist sondern von dem Unglück seines Volkes erst förmlich unterrichtet werden muss. Aber schon das ist bedeutsam, dass von Aesch. Fr. Sisyph. 216 (243) die Leiblichkeit der Todten ganz in homerischer Weise beschrieben wird: καὶ θανόντων, οἷσιν οὐκ ἔνεστ᾿ ἰκμάς· sodann: σοὶ δ᾿ οὐκ ἔνεστι κίκυς (vgl. Od. λ, 393), οὐδ᾿ αἱμόῤ-

*) Vgl. Nitzsch Sagenpoesie I, p. 121.

ῥυτοι φλέβες θανόντι· ferner, dass die Schatten ihrer Gestalt nach vollkommen die Art ihrer einstigen Leiblichkeit beibehalten, vgl. Soph. OR. 1335 (1369) ff., wo Oedipus, der sich geblendet hat, angiebt, warum er augenlos in den Hades kommen wollte; noch viel auffallender aber ist, dass, ausser in jenem §. 15 angeführten Sophokleischen Fragmente, in welchem die eleusinischen Hoffnungen gepriesen werden, nirgends von einem Glück der Todten noch weniger von einer Seligkeit der Gerechten und Frommen die Rede ist. Zwar heisst Darius selbst Pers. 633 (636) μακαρίτης, aber gewiss nur weil ihm etwas von göttlicher Ehre zukommt, als Heros, nicht als ein im Jenseits für Tugend und Frömmigkeit belohnter Sterblicher, genau wie bei Hesiod. Opp. 141 die Todten des silbernen Geschlechts, obwohl mit Versetzung in den Hades bestraft, μάκαρες θνητοὶ καλέονται, weil ihnen, trotzdem dass sie ὑποχθόνιοι sind, ἔμπης τιμὴ ὀπηδεῖ· wie μακάριοι ein Titel der Todten werden konnte, davon unten. Denn dass Darius im Hades nichts von Glück und Seligkeit weiss, sagt er selber deutlich genug, indem er dem Perserchore gegenüber gerade die Freudelosigkeit des Hades zu einem Beweggrund des diesseitigen Lebensgenusses macht; Pers. 840 (842). ὑμεῖς δὲ πρέσβεις χαίρετ᾽, ἐν κακοῖς ὅμως ψυχὴν διδόντες ἡδονῇ καθ᾽ ἡμέραν, ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ. Wo sollte man eher eine Hoffnung künftiger Seligkeit erwarten, als im Oedipus Coloneus? Entsühnt und nach furchtbaren Leiden hochbegnadigt geht Oedipus auf wunderbare Weise in den Hades hinab, um dort für Athen ein segenspendender Heros zu werden; aber im ganzen Stücke findet sich keine Andeutung, dass er für sich oder andere für ihn eine Seligkeit hoffen. Selbst der Chor, der v. 1541 (1556) ff. die Mächte der Unterwelt für ihn anruft, erbittet ihm nur einen leichten, schmerzlosen Tod, die εὐθανασία, und Schonung von Seiten der Erinyen und des Cerberus; vgl. Herm. zu v. 1551 (1562). Denn auch jenes θανόντων οὐδὲν ἄλγος ἅπτεται, das v. 952 (955) Kreon sagt, spricht nur die oben §. 11 erörterte Ansicht aus, dass der Tod aller Trübsal ein Ende macht, ohne dem Todten irgend ein positives Glück zu verheissen. Dasselbe gilt von Eur. Alc. 943. τῆς μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλγος ἅψεταί ποτε, πολλῶν δὲ μόχθων εὐκλεὴς ἐπαύσατο· Troad. 608. ὁ θανὼν ἐπιλάθεται ἀλγέων ἀδά-

κρυτος· 640. ἀλγεῖ γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν ᾐσθημένος· 643. κείνη δ' ὁμοίως ὥσπερ οὐκ ἰδοῦσα φῶς τέθνηκε κοὐδὲν οἶδε τῶν αὑτῆς κακῶν. Aus diesem Allen schliessen wir, dass im griechischen Drama keine tröstlichere Unsterblichkeitslehre zu finden war. Die etwa mögliche Vermuthung aber, als habe Aeschylus in den Stücken, die ihm den Process wegen Profanation der Mysterien zugezogen haben können, ein Geheimniss dieser Art verrathen, müssen wir abweisen, weil von eleusinischen Hoffnungen zu sprechen ihm so wenig als dem Pindar und Anderen verargt werden konnte. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, so würde seine Schuld eben gerade die gewesen sein, Vorstellungen, welche ausserhalb des Ideenkreises der Tragödie liegen, in dieselbe herein genommen zu haben, woraus geschlossen werden müsste, dass man eine tröstliche Unsterblichkeitslehre zum Ideenkreise der Tragödie eben nicht rechnete.

25. Sammeln wir die bisherigen Ergebnisse in einer kurzen Uebersicht. Obgleich der Tod allem Leid ein Ende macht, so bringt er doch kein positives Glück, keine Seligkeit, sondern versetzt in ein freudloses Dasein. Zwar macht sich gegen diese trostlose, im Homer wurzelnde Aussicht die eleusinische und orphisch-pythagoreische Lehre geltend, und Bestandtheile dieser Lehren mit Volks- d. i. homerischen Vorstellungen vermischt führt insbesondere Pindar auch in die Literatur ein. Pindar, nicht die Tragiker. Denn so sehr sich auch bei diesen die homerische Vorstellung vom Jenseits in doppelter Hinsicht erweitert, so schweigt doch die Tragödie gerade von dem was der Mensch hauptsächlich begehrt, vom Trost einer seligen Unsterblichkeit. Homer also herrscht im wesentlichsten Punkte noch immer; um nun zu ermessen, wie weit er herrscht, müssen wir die Summe der Volksvorstellungen darlegen, wie sie sich etwa im letzten Jahrhundert vor Alexander gestaltet haben, mit besonderer Rücksicht nicht auf jene fürstlichen Todten, welche Heroen werden, von denen die Tragiker fast allein sprechen, sondern auf die Todten insgemein.

26. Wenn wir den Hades, wie wir ihn in unserer Periode finden, an die Beschreibung halten, welche Lucian de luctu §. 2 ff. von ihm giebt, so finden wir ihn mit den bekannten Zugehörigkeiten fast vollständig ausgestattet. Charon, der

Fährmann, welcher natürlich den zu überschiffenden Fluss oder See gleichviel welches Namens voraussetzt *), findet sich, wie es nach Paus. 10, 28, 1 scheint, zuerst in einer Minyas; ganz ausgebildet ist die Vorstellung von ihm schon bei Aesch. S. Th. 855 (834) ff. Der Cerberus ist schon bei Hom. Il. ϑ, 367 und, wenn diese Stelle interpolirt sein sollte, bei Hesiod. Theog. 769 ff. nachweisbar; bei Soph. OC. 1551 (1566) wird er angerufen. Die Todtenrichter können sich nicht eher finden, als bis die Lehre von den jenseitigen Belohnungen und Strafen ausgebildet, d. h. die homerische Vorstellung mit orphischen und eleusinischen Elementen vermischt war; vgl. Nitzsch Sagenpoesie I, p. 121. Noch bei Pindar Olymp. 2, 59 und Aeschylus richtet Pluton die Todten selbst; Suppl. 230 (217). *κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ᾽, ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας·* Eum. 273 (270). *μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ᾽ ἐπωπᾷ φρενί.* Hieher gehört wohl auch Stesichorus 50 Bgk. *κάδεα δὲ στοναχάς τ᾽ Ἀΐδας ἔλαχεν.* Aus des Aeakus Auftreten bei Aristophanes in den Fröschen ist nichts zu schliessen; hier erscheint er als Sclave Plutons, ohne dass hingedeutet wird auf ein Richteramt, man müsste denn etwa in der komischen Untersuchung, ob Dionysus oder Xanthias der ächte Herakles sei, eine Andeutung finden wollen. Isocrates 9, 15 sagt, dass er nach seinem Tode mit den grössten Ehren geziert Plutons und Kore's Beisitzer sei, *παρεδρεύειν λέγεται.* Die erste bestimmte Nachricht von den drei Todtenrichtern findet sich in dem philosophischen Mythus bei Plat. Gorg. p. 523 ff. — Von der Lethe findet sich die erste Spur in einem dem Simonides zugeschriebenen Epigramm 171, 6, bei Bergk 184; mit Recht bemerkt Nitzsch zur Od. III, p. 181, dass sie der Lehre von der Seelenwanderung angehört; sonst wäre nicht zu begreifen, dass gar kein Einfluss des Lethestromes auf die Beziehungen der Todten zur Oberwelt be-

---

*) Manche dieser Vorstellungen können vielleicht ägyptisch sein ihrer Quelle nach; aber dass ihre Ausbildung ein Werk der griechischen Phantasie ist, gesteht selbst Roeth zu, Gesch. der abendl. Philos. I p. 324 f. Ueber die Flüsse des Todtenreichs ausführlich aber ohne wichtige Belehrung Apollodor. Fr. 10.

merklich wird; vgl. Limb. Br. T. VI p. 135 f. — Dass sich im Hades kein Freudenort nachweisen lässt, so lange von keiner Seligkeit der Todten die Rede ist, versteht sich von selbst. Das Elysische Gefilde, das sich bei Homer, Hesiod und Pindar findet, liegt gerade ausserhalb des Hades; denn diesem entnommen zu sein ist wesentlich zur Seligkeit. Erst als Bestandtheile der orphisch-eleusinischen Lehre höchst wahrscheinlich unter Vermittlung Pindars und der Philosophen in den Volksglauben eindringen und der Bestrafung der Sünder und Gottlosen in der Beseligung der Frommen und Gerechten ein Correlat gegeben wird, kann das Elysium in den Hades hereingenommen werden. Noch bei Platon Gorg. 524 A vgl. mit 523 B wird der Freudenort innerhalb des Hades mit dem alten Namen **νῆσοι μακάρων** *) genannt, und ihm steht der **τάρταρος**, bei Homer noch Gefängniss blos der von Zeus gestürzten Titanen, als das allgemeine **τίσεως τε καὶ δίκης δεσμωτήριον** ll. cc. gegenüber; mehr über die Identification des Hades und Tartarus bei Limburg Br. sec. part. tome VI p. 124. In der angeführten Schrift Lucians §. 7—9 schlägt die homerische Anschauung so sehr vor, dass er zwar die wahrhaft Frommen in das Elysium, die Freveler **ἐς τὸν τῶν ἀσεβῶν χῶρον** kommen lässt, von der zahlreichsten Klasse der Verstorbenen aber, nämlich den Mittelnaturen, ganz in homerischer Ausdrucksweise spricht: **οἱ δὲ τοῦ μέσου βίου, πολλοὶ ὄντες οὗτοι, ἐν τῷ λειμῶνι** (d. i. die homerische Asphodeloswiese) **πλανῶνται ἄνευ τῶν σωμάτων σκιαὶ γενόμενοι καὶ ὑπὸ τῇ ἁφῇ καθάπερ καπνὸς ἀφανιζόμενοι.**

27. Seitdem aber die Vorstellung von einem Gericht über die Todten und deren Bestrafung allgemein geworden ist, kann man eigentlich nicht umhin ihnen ein Bewusstsein zuzuschreiben, und zwar den Todten insgemein, nicht blos den Heroen, die man anruft um Segen und Hülfe für die Dinge der Oberwelt. Schrieb man aber den Todten ein

---

*) Eben so bei Pherecydes, dem Historiker, nicht dem Syrer, Fr. 39, wo berichtet wird, Heracles' Mutter Alcmene sei nach ihrem Tode von Hermes *εἰς μακάρων νήσους* gebracht und dem Rhadamanthus zur Gattin gegeben worden. Vgl. Luc. Dial. mort. 30, 1.

Bewusstsein zu, so konnte die neue Frage nicht umgangen werden, ob die Todten ein Wissen haben von dem was auf Erden vorgeht und ob sie davon berührt werden. Die Antwort fällt natürlich verschieden aus. Lysias freilich, zu dessen rednerischen Absichten 12, 100 die Bejahung der Frage passt, sagt entschieden: **οἶμαι δ' αὐτοὺς ἡμῶν τε ἀκροᾶσθαι καὶ ὑμᾶς εἴσεσθαι τὴν ψῆφον φέροντας ἡγουμένους, ὅσοι μὲν ἂν τούτων** (die Angeklagten) **ἀποψηφίσησθε, αὐτῶν θάνατον καταψηφιεῖσθαι, ὅσοι δ' ἂν παρὰ τούτων δίκην λάβωσιν, ὑπὲρ αὐτῶν τιμωρίας πεποιημένους.** Aber in der Regel lauten die Aeusserungen über diese Frage hypothetisch; z. B. Isocr. 9, 2. **εἴ τις ἐστὶν αἴσθησις τοῖς τετελευτηκόσι περὶ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων·** vgl. 14, 61; 19, 42; Lyc. Leocr. 136. Mit noch mehr Andeutung von Zweifel spricht Demosthenes Lept. 87. **λογίσασθε ἐν ὑμῖν αὐτοῖς, εἴ τινες τούτων τῶν τετελευτηκότων λάβοιεν τρόπῳ τινὶ τοῦ νυνὶ γιγνομένου πράγματος αἴσθησιν, ὡς ἂν εἰκότως ἀγανακτήσειαν.** In jenem **τρόπῳ τινί** liegt eine Andeutung über die Berechtigung des Zweifels; denn man will doch die Todten nicht für allwissend erklären; wie soll man sich ihr Wissen von den oberweltlichen Dingen vermittelt denken? Die rein poetische Vermittlung, welche Pindar Olymp. 8, 81 in Hermes' Tochter **'Αγγελία** oder ib. 14, 20 ff. in der **'Ηχώ** oder Soph. Electr. 1049 (1066) in der **Φήμη** gegeben findet, gehört dem Gemeinglauben durchaus nicht an. Daher hört denn zuweilen auch der Zweifel auf und es wird den Todten jenes Wissen geradezu abgesprochen. Hieher gehören nicht blos die oben §. 14 angeführten Stellen, sondern noch andere, welche diesen Punkt absichtlich berühren; Eur. Troad. 1304. **Πρίαμε, Πρίαμε, σὺ μὲν ὀλόμενος ἄταφος, ἄφιλος .. ἄτας ἐμᾶς ἄϊστος εἶ·** Aeschin. 1, 14. (**τελευτήσας**) **ὁ μὲν εὐεργετούμενος οὐκ αἰσθάνεται ὧν εὖ πάσχει, τιμᾶται δὲ ὁ νόμος καὶ τὸ θεῖον.** Nichtsdestoweniger gewinnt der Glaube an ein Wissen der Todten um oberweltliche Dinge immer wieder einen Halt an dem Todtenkultus. Die Gräber sind **ἱερὰ τῶν κεκμηκότων**, Eur. Troad. 96; die Todtenspenden, **χοαί**, ziehen die Todten herbei; Hecub. 530. **ὦ παῖ Πηλέως, πατὴρ δ' ἐμός, δέξαι χοάς μου τάσδε κηλητηρίους, νεκρῶν ἀγωγούς· ἐλθὲ δ', ὡς πίῃς μέλαν κόρης ἀκραιφνὲς αἷμ', ὅ σοὶ δωρούμεθα κτλ.** Wenn nun schon der Lebendige sagen

kann Hecub. 317. τύμβον δὲ βουλοίμην ἂν ἀξιούμενον τὸν ἐμὸν ὁρᾶσθαι· διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις, so liegt es nahe, auch vom Todten, der mit den χοαῖς wie ein Gott geehrt wird (Aristoph. bei Stob. 121, 18. καὶ θύομέν γ' αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν ὥσπερ θεοῖσι καὶ χοάς γε χέομεν) die Vorstellung zu hegen, dass sie sich um ihre Gräber bekümmern und nicht gleichgültig gegen die Art und Weise sind, wie ihnen die νομιζόμενα dargebracht werden. Schon Pindar sagt Olymp. 8, 77. ἔστι δὲ καί τι θανόντεσσιν μέρος κὰν νόμον (d. i. κατὰ ν.) ἐρδόμενον· κατακρύπτει δ' οὐ κόνις συγγόνων κεδνὰν χάριν. Bei Soph. Aj. 1366 (1394) sagt Teucer zu Odysseus: τάφου μὲν ὀκνῶ τοῦδ' ἐπιψαύειν ἐᾶν, μὴ τῷ θανόντι τοῦτο δυσχερὲς ποιῶ· und besonders oft ist bei Isaeus davon die Rede, dass keine dem Verstorbenen widerwärtige Persönlichkeit dem Grabe nahen und die νομιζόμενα verrichten soll, z. B. 6, 51; 9, 4. 19, an welcher letzten Stelle es heisst: ὡς δέ, ὅτε ἀπέθνησκεν ὁ Εὐθυκράτης ὁ πατὴρ Ἀστυφίλου, ἐπέσκηψε τοῖς οἰκείοις μηδένα ποτὲ ἐάσειν ἐλθεῖν τῶν Θουδίππου ἐπὶ τὸ μνῆμα τὸ ἑαυτοῦ, τούτων ὑμῖν τὸν ἔχοντα τὴν τηθίδα τοῦ Ἀστυφίλου μάρτυρα παρέξομαι. Dieses Alles aber setzt ohne Zweifel ein Wissen der Todten um die Vorgänge der Oberwelt voraus. — Einen weiteren Anhaltspunkt dergleichen anzunehmen giebt die μῆνις χθονίων (Pind. Pyth. 4, 159) überhaupt. Bei Xen. Cyr. 8, 7, 18 fragt Cyrus seine Söhne: habt ihr noch nicht wahrgenommen, wie die Seelen derjenigen, welche Unrecht erlitten haben, ihren Mördern Schrecken einjagen und was sie den Ruchlosen für Quälgeister senden? Also rächen nicht blos die Götter den beleidigten Todten, sondern auch dieser sich selbst.

28. Nicht minder schwankend ist ausserhalb der Mysterien und der Speculation die Vorstellung vom Loose der Verstorbenen. Nicht immer denkt man an die Seligkeit der Geweihten, und, wenn auch der Gottlose sicherer Strafe jenseits entgegengeht (Isocr. 1, 43. δεῖ — εἶναι φοβερὰν τοῖς μὲν φαύλοις τὴν τοῦ βίου τελευτήν), so besteht doch, wie schon Lucian in der oben angeführten Stelle sagt, die Mehrzahl der Menschen aus Mittelnaturen, für welche man im Volksglauben die Nothwendigkeit künftiger Büssung nicht voraussetzt. Lässt sich vielleicht aus dem Ausdruck οἱ

κεκμηκότες oder auch *καμόντες* etwas schliessen, welcher dem Homer noch immer nachgebraucht wird? vgl. Thuc. 3, 59, 2 und hier die Ausleger. Gewiss nicht, wenn die von mir zu Il. *γ*, 278 aufgestellte Ansicht richtig ist, dass die Todten *κεκμηκότες*, functi laboribus, nach dem Zustand heissen, in welchem sie sich bei Leibes Leben befanden und aus welchem sie herkommen. Aber entschieden sprechen für die Ansicht, dass die Todten im Allgemeinen nach Homerischer Vorstellung unglücklich seien, die §. 14 angeführten Stellen. Der Grund dieses Unglücks liegt nicht in positiven Leiden, welche den Todten auferlegt werden, sondern ist negativer Art; er liegt in dem Euripideischen *οἱ γὰρ θανόντες χαρμάτων τητώμεθα*, Orest. 1084, womit vollkommen stimmt Lyc. Leocr. 60. *τελευτήσαντι συναναιρεῖται πάντα δι᾽ ὧν ἄν τις εὐδαιμονήσειεν.* Alles für den Sterblichen denkbare Glück hat aufgehört; das ist das Unglück des Todes.

Allein die Todten heissen ja doch auch *μακάριοι*, und nicht blos die Todten des silbernen Geschlechtes bei Hesiod; vgl. Arist. Fr. bei Stob. 121, 18. *διὰ ταῦτα* (die Gründe sind nur komischer Art) *γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι· πᾶς γὰρ λέγει τις· ὁ μακαρίτης οἴχεται· κατέδαρθεν εὐδαίμων, ὅτ᾽ οὐκ ἀνιάσεται·* und dieses *μακάριος* findet sich zweifelsohne in dem komischen beatulus des Persius wieder, Sat. 3, 103. Und in gerader Polemik gegen die Vorstellung von der Freudenlosigkeit des Hades lesen wir bei Pseudoplat. Axioch. p. 370 C. *ὥστε οὐκ εἰς θάνατον ἀλλ᾽ εἰς ἀθανασίαν μεταβαλεῖς, ὦ Ἀξίοχε, οὐδὲ ἀφαίρεσιν ἕξεις τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ᾽ εἰλικρινεστέραν τὴν ἀπόλαυσιν, οὐδὲ μεμιγμένας θνητῷ σώματι τὰς ἡδονάς, ἀλλ᾽ ἀκράτους ἁπασῶν ἀλγηδόνων. Ἐκεῖσε γὰρ ἀφίξει μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἱρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς δέ τις καὶ κακῶν ἄγονος βίος, ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζόμενος, καὶ περιαθρῶν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον, ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν.* Aber diese Stelle ist unverkennbar nicht aus der Vorstellung des Volksglaubens, sondern aus orphisch-platonischer Speculation herausgeschrieben; in dem Glück, welches sie aussagt, liegt die Ursache des volksthümlichen *μακάριοι* gewiss nicht. Diese liegt vielmehr in dem letzten Verse jener aristophanischen

Stelle: κατέδαρθεν εὐδαίμων, ὅτ᾽ οὐκ ἀνιάσεται, wo ὅτ᾽ s. v. a. ὅτε, dieses aber, wie das doppeldeutige quando, s. v. a. **weil** ist. Glücklich ist der Todte somit, weil ihn kein Leid anrührt (vgl. oben §. 24), weil er nach Xen. Cyr. 8, 7, 27 mit dem sterbenden Cyrus sagen kann: ἐν τῷ ἀσφαλεῖ ἤδη ἔσομαι ὡς μηδὲν ἂν ἔτι κακὸν παθεῖν. Nun ist die Ursache klar, warum der Todte im Volksglauben bald für unglücklich bald für glücklich gehalten wird. Es naht ihm **weder** Freude **noch** Leid; unglücklich ist er seines freudelosen, glücklich seines leidlosen Daseins wegen; es kommt für die Vorstellung vom Loose der Verstorbenen allein darauf an, welche Seite des ihnen zukommenden Daseins man vorzugsweise ins Auge fasst.

29. Da nun aber der Zustand, leidlos zugleich aber auch freudlos zu sein, ein sehr zweideutiges Glück ist, so sieht sich der Volksglaube gedrungen, andere Umstände aufzusuchen, welche geeignet sind, das Loos des Todten in einem positiv erfreulichen Lichte erscheinen zu lassen. Diese Umstände hat Pseudodem. Epitaph. 32—34 in Folgendem zusammengefasst: die Gefallenen hinterlassen zum Trost für ihre Kinder und Aeltern ewigen Ruhm; ohne dass ihren Leib mehr eine Krankheit, ihre Seele mehr eine Trauer berührt, geniessen sie die Todtenehren, betrauert nicht nur von Angehörigen und Mitbürgern, sondern von ganz Griechenland, ja der ganzen Welt; vgl. Soph. OC. 1692 (1708). οὐδὲ πένθος ἔλιπ᾽ ἄκλαυτον und hier Reisig. Endlich theilen sie mit den Helden der Vorzeit die Ehre, πάρεδροι der unterirdischen Götter zu sein; denn was wir von jenen vermuthungsweise glauben, lässt sich bei der Gleichheit des beiderseitigen Verdienstes auch von diesen aussagen. — Hier ist aber offenbar die Absicht vorhanden, die rühmlich gefallenen Krieger mit den Heroen zu identificiren, gerade wie sie Isocrates 4, 84 hat. Ich glaube, sagt dieser, dass ein Gott den Perserkrieg erregt hat in Bewunderung ihrer (der Kämpfer gegen Persien) Mannhaftigkeit, auf dass Männer solcher Art nicht in Dunkelheit bleiben und ihr Leben ruhmlos beschliessen möchten, sondern der nämlichen Ehre gewürdigt würden wie die Göttersöhne und so genannten Halbgötter; denn auch deren Leiber haben sie, die Götter, der Naturnothwendigkeit verfallen lassen, aber ihrer Tapferkeit Gedächtniss unsterblich gemacht. Was lernen wir nun aus

diesen Stellen? Dass im Grunde die *μνήμη ἀθάνατος* die einzige Macht ist, welche in handgreiflicher, allgemein überzeugender Weise den Tod überwindet. So sagt schon Simon. C. 96 Bgk. *ἄσβεστον κλέος οἵδε φίλη περὶ πατρίδι θέντες κυάνεον θανάτου ἀμφεβάλλοντο νέφος· οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες, ἐπεὶ σφ' ἀρετὴ καθύπερθεν κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ Ἀΐδεω.* Hiezu Isocr. 9, 71 von Evagoras: *θνητὸς γενόμενος ἀθάνατον τὴν περὶ αὑτοῦ μνήμην κατέλιπεν.* Vgl. Isocr. 6, 109. *κάλλιόν ἐστιν ἀντὶ θνητοῦ σώματος ἀθάνατον δόξαν ἀντικαταλλάξασθαι, καὶ ψυχῆς, ἣν οὐχ ἕξομεν ὀλίγων ἐτῶν, πρίασθαι τοιαύτην εὔκλειαν, ἣ πάντα τὸν αἰῶνα τοῖς ἐξ ἡμῶν γενομένοις παραμενεῖ.* Vor Allem aber bezeugt unsere Aussage derselbe Isocr. 5, 134: bedenke, dass der Leib, den wir Alle haben, ein sterblicher ist, dass wir aber dem Ruhme, dem Lobe, dem Rufe, dem Andenken nach, welches die fortschreitenden Zeiten begleitet, Theil nehmen an der Unsterblichkeit. — Somit geht der Begriff derselben auf im Nachruhm. Betrachten wir endlich noch im Zusammenhang mit diesen Stellen, was Isokrates 12, 260 sagt: „und wenn du dein Leben beschlossen, wirst du der Unsterblichkeit theilhaftig sein, nicht derjenigen, welche die Götter besitzen, sondern derjenigen, welche in die Nachgeborenen das Gedächtniss an solche pflanzt, die sich durch etwas Rühmliches ausgezeichnet haben,“ — so hören wir, wie dem Menschen mit dürren Worten gesagt ist, dass er auf eine der göttlichen verwandte, somit im Fortbestand seines Ichs beruhende Unsterblichkeit gar nicht zu rechnen, sondern sich mit der Unsterblichkeit des Nachruhms zu begnügen habe. Da nun aber Hoffnung auf Nachruhm nur für hervorragende Menschen vorhanden ist, so wird im Grunde dem bei weitem grössten Theile des Menschengeschlechts alle Unsterblichkeit abgesprochen. Von diesem Standpunkt aus, den Viele eingenommen haben mögen *), der aber kein der menschlichen Natur entsprechender

---

*) Cebes bei Plat. Phaed. 70 A sagt: *τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις, μὴ ἐπειδὰν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ, ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται, ᾗ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ.*

ist, wird uns von neuem, ja nunmehr erst recht begreiflich, wie der Grieche veranlasst war, sein Heil, seine Hoffnungen für das Jenseits in den eleusinischen Mysterien zu suchen.

30. Demnach ist unser Gesammtergebniss folgendes: 1. Der Todte wird als ein der Ehrung würdiges und diese zu empfinden befähigtes Wesen behandelt; ihm gebühren die *νομιζόμενα*. Aber es giebt Todte, hat wenigstens deren gegeben, welche Heroen werden. 2. Doch hat der Unsterblichkeitsglaube Festigkeit nur in den Mysterien und sucht sie innerhalb der Speculation. 3. Im Volke herrscht eine schwankende Vorstellung sowohl vom Bewusstsein der Todten als von ihrem Loose, je nachdem der Tod mehr als Beendiger aller Leiden oder aller Freuden betrachtet wird. Jedenfalls aber liegt die homerische Anschauung dem Volksglauben wenigstens zu Grunde. 4. Die Gebildeten, wenn sie ausserhalb der Mysterien und der Speculation stehen, sind geneigt blos an eine Unsterblichkeit des Nachruhms zu glauben.

Nunmehr wissen wir, was die kurze Notiz über den Unsterblichkeitsglauben besagt, welche Pausan. 4, 32, 4 giebt: *ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους οἶδα εἰπόντας ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή· καί σφισι καὶ Ἑλλήνων ἄλλοι τε ἐπείσθησαν καὶ οὐχ ἥκιστα Πλάτων ὁ Ἀρίστωνος.* Combinirt man mit dem ersten Theil dieser Aussage die §. 20 mitgetheilte Aeusserung Herodots, dass die Aegypter zuerst die Unsterblichkeit gelehrt hätten, so erhellt aus der Uebereinstimmung zweier der Zeit nach weit auseinander liegenden Zeugen so viel mit Sicherheit, dass man der Unsterblichkeitslehre keinen griechischen Urheber gab, dass sie für ein ausländisches, auf griechischen Boden erst verpflanztes Gewächs erachtet wurde. Daraus erklärt sich, dass der Glaube, die Seele sei unsterblich, im Volke nie recht feste Wurzeln schlug, die homerische Vorstellung desshalb immer wieder und selbst bis in Lucians Zeit in Hauptpunkten sich geltend macht. Dass aber dies wirklich geschehn ist, liegt als Andeutung im zweiten Theile der Aeusserung des Pausanias. Denn nicht alle Griechen haben der ausländischen Lehre Glauben geschenkt, sondern Etliche und besonders Platon. Sie ist also nicht Gemeingut geworden, sondern im Grunde Sache der Speculation geblieben; das Volk war somit an Homer und, wer sich bei dessen

Vorstellung nicht beruhigen konnte, an die Mysterien gewiesen, deren unermessliche Wichtigkeit für den Griechen auch von dieser Seite her erhellt.

31. Aber wenn auch Homer den Volksglauben in wesentlichen Punkten dieser Lehre noch immer beherrscht, so hat doch seine Psychologie eine gänzliche Umgestaltung erfahren. Es ist allerdings äusserst misslich, für unsere Periode eine Psychologie des Volksglaubens aufzustellen, weil man jeden Augenblick Gefahr läuft, Sätze der Speculation, die etwa dem Gebildeten bekannt sind, für Anschauungen des Volkes auszugeben. Doch lässt sich ohne Befürchtung wesentlichen Irrthums behaupten, dass das wahre menschliche Ich nicht mehr wie bei Homer der Leib, sondern die Seele ist, die *ψυχή*, welche wenn auch noch anima, doch nicht mehr blos anima, sondern bereits auch animus, und als animus der Inhaber und Träger des gesammten geistigen Lebens ist. Namentlich ruht dasselbe nicht mehr in dem körperlichen Zwerchfell, den *φρένες*, wenn auch von den Dichtern noch mancher hin und wieder in homerischen Ausdrücken spricht, z. B. Tyrtaeus 10, 17. *ἀλλὰ μέγαν ποιεῖσθε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν.* Denn nicht der Leib bedingt das Leben der Seele, sondern sie das Leben des Leibes; *ὁρῶ γάρ*, sagt Cyrus Cyrop. 8, 7, 19, *ὅτι καὶ τὰ θνητὰ σώματα, ὅσον ἂν ἐν αὐτοῖς χρόνον ῇ ἡ ψυχὴ ζῶντα παρέχεται.* Daher steht *ψυχή* sehr oft geradezu für das Leben; z. B. Xenoph. Hier. 4, 9. *αἱ γὰρ μέγισται αὐτοῖς* (*τοῖς τυράννοις*) *δαπάναι καὶ ἀναγκαιόταται εἰς τὰς τῆς ψυχῆς φυλακάς εἰσιν.* Ohne die Seele ist der Leib nicht der Mensch; am ausdrücklichsten spricht hiefür Pseudoplat. Axioch. p. 365 E. *τῆς συγκρίσεως* (die Verbindung von Leib und Seele) *ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἱδρυθείσης τόπον τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος·* dies ist offenbare Polemik gegen die homerische Vorstellung. Was nun aber weiter folgt: *ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ* (den Leib) *πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἡ φύσις*, dies geht weit über den Volksglauben hinaus, klingt entschieden orphisch, gerade wie dasjenige, was Cyrop. 8, 7, 20 f. der sterbende Cyrus von der Seele sagt, dass der Leib eine Hemmung für sie und dass sie im

Schlafe am göttlichsten, weil am freiesten sei, durchaus nur Ergebniss der Speculation ist. Was vollends ihre Natur und ihren Ursprung betrifft, so dürfen wir hievon keine Ansicht oder Meinung im Volksglauben suchen; es war genug, wenn auch nur verstanden wurde, was Xen. Memor. 4, 3, 14 sagt: *ἀνθρώπου ψυχή, εἴ περ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει·* und ib. 1, 4, 13. *οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι ἀλλ', ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε.* Eben so wenig hat der Volksglaube bestimmte Anschauungen gehabt vom Verhältniss der Seelenkräfte zur Seele und untereinander, nur dass allgemein anerkannt wird, dass die Seele es ist, die im Menschen denkt, will und empfindet. Alles Weitere gehört der Geschichte der Philosophie an.

Rückblick.

Erweiterung und Umbildung der religiösen Weltanschauung seit Homer.

Nachdem wir die nachhomerische religiöse Weltanschauung des Griechenvolks so vollständig als möglich entwickelt haben, ist eine Uebersicht der Fortschritte nothwendig, welche sie seit Homer gemacht hat. Diese Uebersicht wird sich, wenn der Gewinn an Erkenntniss und die Erweiterung des religiösen Besitzthums anschaulich werden soll, auf die Hauptpunkte beschränken müssen; denn nur in diesen ist der von der Erkenntniss der einzelnen Schriftsteller unabhängige Fortschritt des gesammten Volkes wahrnehmbar.

Was zunächst die Leiblichkeit der Götter betrifft, so hat deren Darstellung durch die Kunst nicht nur an Ausdehnung und hoher Veredlung ausserordentlich zugenommen, sondern auch dem Tempelbild eine bei Homer noch nicht wahrnehmbare Bedeutung für den Tempel gegeben, aber am Ende freilich auch mitgewirkt, der Menschenvergötterung Anlass oder Vorwand zu leihen (I, 4). Auf der andern Seite wird jedoch das Wesen der Gottheit weit mehr, als von Homer geschieht, leiblicher Beschränktheit entkleidet. Man

kennt ein geistiges Wirken der Gottheit ohne leibliche Nähe und eine geistige, nicht mehr blos durch Steigerung der Kraft des Sinnesorganes vermittelte Allwissenheit. Das Wissen und die Klugheit der Götter erhebt sich zur Weisheit; es finden sich die Anfänge einer Lehre von der göttlichen *πρόνοια*, und wenn sich auch diese innerhalb des Volksglaubens nicht ausbildet, weil diesem noch immer die volle Erkenntniss göttlicher Heiligkeit und Liebe fehlt *), so wird dafür die vom Gewissen bezeugte Strafgerechtigkeit der Götter um so strenger festgehalten, ja bis zur Bestrafung der Nachkommen an der Aeltern statt und aller Frevler im Jenseits erweitert. Auch fängt man hin und wieder an die Götter zwar noch nicht als Welt- doch als Menschenschöpfer zu betrachten.

Innerhalb der Götterwelt selbst ist besonders die Vermehrung der Gottheiten bemerkbar. Der allegorischen zu geschweigen, unter welchen die Nemesis besonders hervortritt, haben sich zwischen Götter und Menschen die Mittelnaturen, die Dämonen und Heroen gestellt, und aus dem Heroenkult ist dem bei Homer nur im Keime vorhandenen Todtenkult Ausdehnung und Bedeutung erwachsen. Ueberhaupt treten jetzt die chthonischen Mächte hervor; zu Hades und der umgebildeten Persephone treten Gaea, Demeter und Dionysus, ingleichen Hermes. Auch sonst machen sich neue göttliche Persönlichkeiten geltend; theils werden Heroen zu Göttern, wie ausser Dionysus auch Heracles und Asclepios, theils zeigen sich und zwar in einflussreicher Stellung Selene, Hecate, vor allen Hestia. Der Götterdynastieen aber giebt es jetzt drei; dabei hat Uranus den Oceanus aus der Würde Urvater aller zu sein verdrängt. Zur zweiten, der Titanendynastie ist nunmehr auch die bedeutende Gestalt des Prometheus gekommen, und mit ihr eine neue Lehre vom ursprünglichen Verhältniss der Menschheit zu den Göttern. Aus der dritten, der olympischen Dynastie hat sich das so-

*) Wir tragen hier aus den NJbb. Bd. 73 Heft 1 p. 29 die interessante Bemerkung Letronne's nach, dass, während so viele griechische Namen mit *Φιλο*- beginnen, keiner derselben zum zweiten Theile den Namen einer Gottheit enthält, wie denn auch das Adjectivum *φιλόθεος* erst bei Lucian, der Christen kannte, vorkommt.

genannte Zwölfgöttersystem ausgeschieden, in der Stellung des Zeus aber innerhalb dieses Systems ein schon bei Homer wahrnehmbarer monotheistischer Zug merkliche Fortschritte gemacht.

Was die weltbeherrschende unpersönliche Macht der Moira betrifft, so ist zwar die Vorstellung der Möglichkeit eines ὑπέρμορον fast ganz verschwunden, aber es hat sich dagegen die Neigung gemehrt, den monotheistischer gedachten Zeus ihr überzuordnen. Der für die religiöse Weltanschauung hieraus erwachsende Gewinn geht jedoch am Ende unserer Periode dadurch verloren, dass an die Stelle von Zeus und Moira die gehaltlose Tyche tritt.

Die Erkenntnissquelle des Göttlichen ist dieselbe geblieben, aber die Formen der Offenbarung des göttlichen Willens und Rathschlusses haben sich vermehrt. Homer kennt vor Allem keine Eingeweideschau (ἱεροσκοπία), aber auch keine ἐνόδιοι σύμβολοι, keine κλῆροι, überhaupt keine Zufallsorakel; eben so wenig kennt er von den μάντεσιν unterschiedene, besonders ekstatische χρησμολόγοι, oder die apollinische Mantik der Sibyllen oder νυμφόληπτοι und bacchisch begeisterte Propheten. Völlig unbekannt sind ihm die Todtenorakel; dass er Traumorakel als förmliche Institute kennt, ist mindestens zweifelhaft; Dodona und Delphi kennt er zwar, jedoch ohne Ahnung von der später so mächtig entwickelten politischen Macht des delphischen Gottes.

Am wenigsten hat sich wohl in den griechischen Anschauungen von Frömmigkeit und Sittlichkeit verändert. Opfer und Gebet bleiben die Hauptbethätigungen der Frömmigkeit. In Bezug auf ersteres ist hervorzuheben, dass Homer der Menschenopfer nicht gedenkt, welche jedoch zur Zeit der Entstehung der homerischen Gedichte längst existirt haben. Was das letztere betrifft, so mehren sich die Gebete um sittliche Gaben und Güter, auch die Dankgebete. Im Gebiete des sittlichen Lebens treten die Frömmigkeit, Sittlichkeit und Rechtlichkeit noch immer nicht entschieden auseinander; auch wird die sittliche Tugend fortwährend beherrscht vom Princip des Maasses; nur hat sie jetzt den von Homer zwar gekannten aber noch nicht zu der grossen ethischen Bedeutsamkeit erhobenen Namen σωφροσύνη. Die Bethätigungen der sittlichen Gesinnung bleiben dieselben;

das reicher entwickelte Leben giebt ihnen blos einen weiteren Spielraum. Leider aber hat sich das Griechenthum mit einem unnatürlichen Laster befleckt, von welchem die homerische Dichtung nichts weiss.

Die grössten Veränderungen finden sich dagegen in den Anschauungen von Sünde und Sühnung. Die Sünde ist menschlicherseits nicht mehr blos Thorheit und *ὕβρις*, sondern bereits das *ἄθεον*. Die *θεοβλάβεια*, mit welcher der homerische Mensch sich und Andere entschuldigt, wird selten mehr über den Unschuldigen, wohl aber über den Schuldigen zur Strafe verhängt. Unter den zur Sünde verführenden, wenigstens mitwirkenden Mächten macht sich der besonders von Aeschylus eigenthümlich gefasste *ἀλάστωρ* geltend *). Gleichwohl wird es mit der Zurechnung der menschlichen Sünde viel strenger genommen, und die Leichtigkeit, womit der homerische Mensch dieselbe auf die Götter schiebt, hat aufgehört. Ferner genügt für den Sünder die Sühne nicht mehr; er bedarf auch der Reinigung. Weil aber weder Reinigung noch Sühne die Gewissen vollständig beruhigt, da beide die Befreiung von Schuld und Strafe nicht gewährleisten, so wird der aus ursprünglich nicht volksthümlichen Lehren erwachsene Orphicismus eine Macht, der mit seinen *τελεταῖς* zu leisten verspricht, was die Sühnmittel der Volksreligion nicht gewähren.

Ueberhaupt stellt sich in diesem Orphicismus dem griechischen aus der Vielheit zur Einheit strebenden Polytheismus eine in entgegengesetzter Richtung arbeitende pantheistische Emanationslehre gegenüber. Ingleichen treten zur Volksreligion noch andere ergänzende Elemente, welche dem religiösen Leben in der klassischen Zeit eine vom Heroenalter sehr verschiedene Gestalt geben. Dies sind die Mysterien. Und zwar verheissen die bacchischen und samothracischen Weihen ein irdisches, diesseitiges Heil, dessen der profane Mensch entbehrt; die eleusinischen aber und von diesen unabhängig orphisch-pythagoreische Lehren zeigen ein jenseitiges, ohne jedoch im Stande zu sein die homerischen Ansichten vom Jenseits oder den vollkommenen Unglauben

---

*) Vgl. Nitzsch Sagenpoesie Buch III c. IX p. 466 ff.

an eine Fortdauer der Seele ganz zu beseitigen. Doch ist die ganze Lehre von der Unterwelt in den Hauptpunkten eine andere geworden und mit ihr die Psychologie; während bei Homer die Seele des Menschen, wenn er keine φρένες mehr hat, verschwindet und im εἴδωλον nur ein wesenloses Scheinbild seines Leibes in das Todtenreich geht, gelangt jetzt in dasselbe die nicht mehr blos den Körper animalisch belebende sondern zum geistigen Ich gewordene ψυχή.

Achter Abschnitt.

Die Auflösung des alten Glaubens.

1. Neben der auf Homer fussenden Volksreligion, welche wiewohl polytheistisch dennoch unbewusst ein Streben nach Monotheismus in sich trägt, haben sich Richtungen ausgebildet, die, wenn auch, wie der orphische Pantheismus, auf anderer Grundlage oder, wie der dionysisch-orgiastische Kult, auf anderem Boden entstanden, zum Theil wesentliche, ja, wie die Eleusinien, hochheilige Theile des griechischen Gottesdienstes geworden sind oder, wie die orphischen Weihen, wenigstens Duldung gefunden haben. Warum dies? Weil es, antworten wir, in der Natur dieser Richtungen lag, den Volksglauben, der in Homer wurzelt, nicht so sehr zu beeinträchtigen und aufzuheben als zu ergänzen und auszubilden. Denn selbst der orphische Pantheismus hat, wie wir gezeigt haben, in seinen Sühnungen und Reinigungen einen Bestandtheil, womit er einem in der Volksreligion unvollständig befriedigten Bedürfniss entgegenkommt, und die dionysischen Orgien, die eleusinischen Mysterien sorgen jene für eine diesseitige, diese für eine jenseitige Beseligung, welche der Gemeinglaube zu bieten in keiner Weise vermag. Aber neben diesen ergänzenden treten auch bekämpfende Richtungen dem Volksglauben gegenüber; die Meinung des Einzelnen macht sich bald mit sittlicher Berechtigung bald ohne dieselbe gegen die Festigkeit der alten Ueberlieferung geltend, welche nicht dazu gemacht ist untersucht zu werden; schlimmer

noch gefährdet das Elend der Zeit die Grundpfeiler der praktischen Sittlichkeit; kurz wir bemerken einen Auflösungsprocess, der nur dadurch einigermassen aufgehalten wird, dass die Festigkeit der religiösen Einrichtung und Sitte den glaubensbedürftigen Gemüthern einen Halt gewährt, in Folge dessen sich endlich ein gewisser Eklekticismus vermittelt. Denn die Gegenwirkung, zu welcher jener Auflösungsprocess gerade die edelsten Geister des Volkes treibt, ist nicht so geartet, dass er durchzugreifen vermöchte. Der entschiedene Conservatismus der alten Komödie ist innerlich dem Geiste der Zeit, die er bekehren will, zu sehr verwandt, als dass er erfolgreich wirken könnte, und die Speculation ist gerade in ihren herrlichsten Vertretern dem Volke nicht zugänglich; sie musste erst popularisirt und in den einzelnen Schulen durchgearbeitet und dem Gemeinverständniss angenähert werden, ehe sie zu dem Volke in ein praktisch wirksames Verhältniss trat. Dieser letztere Vorgang liegt schon ausserhalb unserer Periode; wir besprechen nur noch die innerhalb derselben auftretenden dem Volksglauben gefährlichen Elemente.

2. Ein erster entschiedener Bruch der philosophischen Bildung mit dem Volksglauben liegt urkundlich in den Bruchstücken des Xenophanes vor, des sogenannten Gründers der eleatischen Schule, der, ohne dass genauere Zeitbestimmung möglich wäre, vom sechsten ins fünfte Jahrhundert hineinlebt. Er bekämpft zunächst die unwürdigen und unsittlichen Göttergeschichten, und hierin folgt ihm Pindar; vgl. oben I, 28. Wir fügen bei das von Sext. Empir. adv. Math. IX, 193 aufbewahrte Fragment: *πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ᾽ Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ᾽ ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.* Aber bei dieser Polemik bleibt er nicht stehn; er greift auch die Vorstellungen von einer zeitlichen Geburt der Götter und den Anthropomorphismus an; Arist. Rhet. 2, 23 p. 111, 12 Speng. *Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Clem. Alex. Strom. V, p. 601. *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι . . καὶ σφετέρην δ᾽ ἐσθῆτά τ᾽ ἔχειν φωνήν τε δέμας τε·* ferner: *ἀλλ᾽ εἴ τοι χεῖράς γ᾽ εἶχον βόες ἠὲ λέοντες, ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ*

ἄνδρες, ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ', οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον. „Zur Bestätigung hievon (Worte Ritters Gesch. der Phil. I p. 473 nach Theodoret. de graec. affectionum curatione T. III p. 780 ed. Schulze) machte er auch darauf aufmerksam, dass die Aethiopen ihre vaterländischen Götter schwarz und mit eingebogener Nase abbildeten, so wie sie selbst sind, die Thraker dagegen blauäugig und roth, und überhaupt ein jedes Volk nach der Aehnlichkeit mit sich.“ Dagegen sagt er nach Clem. Alex. l. c. von seinem Gotte: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα,* und nach Sext. Emp. Math. IX, 144 zu bestimmterer Bezeichnung einer dem Volksglauben ganz unzugänglichen Auffassung der göttlichen Wesenheit: *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Doch alles Weitere gehört der Geschichte der Philosophie an; nur die Bemerkung fügen wir bei, dass von einer Anfechtung, die Xenophanes wegen seiner Stellung zum Volksglauben erlitten hätte, nirgends die Rede ist. Noch zieht die still und fast unbemerkt sich ausbildende Speculation die Aufmerksamkeit und den Argwohn des Staates nicht auf sich.

3. Dies geschieht erst in Athen, als Anaxagoras von Clazomenae die Philosophie dort heimisch gemacht hat. Von ihm wird berichtet, dass er die homerischen Mythen moralisch, die Götternamen allegorisch gedeutet (Diog. Laert. 2, 11), die Sonne für einen Stein oder näher für eine von Feuer durchglühte Masse, *μύδρον διάπυρον,* den Mond für eine Erde mit Wohnungen, Höhen und Niederungen erklärt (Plat. Apol. p. 26 D. Xen. Memor. 4, 7, 7; Diog. L. 2, 8), und auch die *εἱμαρμένη* geläugnet und einen leeren Namen genannt habe (Ritter G. d. Phil. I p. 308). Aber wichtiger als dieses Alles war wohl seine Bekämpfung der Bedeutsamkeit der *τέρατα,* Plut. Pericl. 6; denn hiemit begab sich seine Polemik ins Gebiet der religiösen Praxis und bedrohte den Volksglauben von einer Seite, welche tief ins tägliche Leben eingriff. Gleichwohl scheint Anaxagoras noch nicht um sein selbst willen verfolgt worden zu sein; wenigstens werden, wie Plat. l. c. sagt, seine Bücher in Athen ohne Hinderniss gelesen und die Tragiker scheuen sich nicht, seine Ideen in

ihren Stücken auf die Bühne zu bringen; sondern die gegen ihn gerichtete Verfolgung galt eigentlich dem Perikles, war mehr politischer Natur und nach Diog. Laert. 2, 12, der die verschiedenartigen Ueberlieferungen zusammenstellt, auch mit einer Anklage wegen *Μηδισμός* verbunden. Als er unter Perikles Vermittlung aus dem Gefängniss entlassen war, beschloss er sein Leben in Lampsakus, Diog. L. 2, 13. 14. Schon eine ganz andere Gestalt hat die Verfolgung des *ἄθεος* genannten Diagoras von Melos, der jünger als Anaxagoras ist. Nach etlichen Fragmenten (Bernh. L. G. II p. 545 und oben p. 76), ferner nach Sext. Emp. Math. 9, 53 war er anfänglich gottesfürchtig wie einer (*εἴ τις ἄλλος*); allein wegen eines groben und straflos gebliebenen Betruges (Bernh. p. 546) soll er irre geworden sein an der Gerechtigkeit und somit an dem Dasein der Götter (vgl. oben IV, 4); Cic. N. D. 1, 23, 63. quid? Diagoras, *ἄθεος* qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte Deorum naturam sustulerunt? Aber gewiss war nicht dieses sein Hauptvergehn, sondern die Herabwürdigung der Mysterien, der eleusinischen sowohl als der samothracischen. In Bezug auf letztere setzte er nach Cic. N. D. 3, 37, 89 und Diog. L. VI, 2, 59 der ihm aus den Votivtafeln nachgewiesenen Kraft derselben im Schiffbruch zu retten die Aeusserung entgegen: ita fit; illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt in marique perierunt. Von den eleusinischen aber ist zu verstehn, was der Scholiast zu Arist. Av. 1073 berichtet: *τὰ μυστήρια πᾶσι διηγεῖτο κοινοποιῶν αὐτὰ καὶ μικρὰ ποιῶν καὶ τοὺς βουλομένους μυεῖσθαι ἀποτρέπων*. Diese Angriffe auf das heiligste Religionsinstitut ihres Staates erschienen den Athenern sicherlich frevelhafter als theoretische Gottesleugnung, und diese bestimmten sie nach seiner von Diod. Sic. 13, 6 berichteten Flucht aus Attika einen Preis auf seinen Kopf zu setzen (Schol. l. c. und zu Ran. 323), der ihn in ganz Griechenland vogelfrei machen sollte. Denn nach Lys. Andoc. 17 bestand seine *ἀσέβεια* darin, dass er *λόγῳ περὶ τὰ ἀλλότρια ἱερὰ καὶ ἑορτὰς ἠσέβει*, in welcher Stelle die Worte *ἱερά* und *ἑορτάς* für den Kern seiner Verschuldung eben so beweisend sind, als das Wort *ἀλλότρια* für den Umstand, dass er dem attischen Staatsverbande nicht angehörig war. Bernhardy p. 546 bezweifelt sogar, dass er, ein

Melier, jemals in Athen gewesen; jedenfalls schreiten die Athener als Inhaber und nächstverpflichtete Vertreter eines allgemein griechischen Nationalheiligthums gegen ihn ein.

4. Wir sehen, die Polemik wendet sich zuerst gegen den Anthropomorphismus des Volksglaubens, greift sodann in den τέρασιν eine für denselben praktisch wichtige Offenbarungsform an, und vergeht sich endlich am uralten und über jede theoretische Bekämpfung erhabenen Heiligthum der Nation. Ein kühner Fortschritt ist hier unverkennbar; aber noch kommt der Angriff blos in vereinzelten Regungen vor *). Dagegen sehn wir durch die Wirren des peloponnesischen Krieges die Grundfesten des Glaubens sowohl als der Sittlichkeit erschüttert. Der Punkt, in welchem sich der religiöse Glaube und die Sittlichkeit der Gesinnung und des Thuns am innigsten berührte, war der Eid. Der εὔορκος ist gerade zu der Fromme; für θεοσεβής wird εὔορκος substituirt; Arist. Plut. 28. ἐγὼ θεοσεβὴς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ κακῶς ἔπραττον· dafür heisst es ib. 61 von derselben Person: ἀλλ' εἴ τι χαίρεις ἀνδρὸς εὐόρκου τρόποις· da Meineid thatsächliche Verachtung der Gottheit ist, so ist er Gottlosigkeit und Eidestreue ist Frömmigkeit. Schon oben V, 32 haben wir daran erinnert, dass Pindar Olymp. 2, 66 mit εὐορκίαι den Inbegriff der Frömmigkeit und Sittlichkeit bezeichnet; denn die belohnten Seligen des jenseitigen Lebens werden als Leute genannt, welche auf Erden ἔχαιρον εὐορκίαις. Der Eidestreue ist nämlich auch der Gerechte, weil im Meineide neben die Gottlosigkeit zugleich auch die Zerstörung der Grundlagen aller menschlichen Gemeinschaft und Gesittung tritt. Nun hebt Thucydides in seiner berühmten Schilderung jener Zerrüttungen 3, 82. 83 gerade den Umstand nachdrücklich hervor, dass der Eid nicht mehr heilig war; so c. 83. οὐ γὰρ ἦν — οὔτε λόγος ἐχυρὸς οὔτε ὅρκος φοβερός· die Verbrüderungen wurden c. 82 nicht τῷ θείῳ

*) Plut. Nic. 23 nennt als solche, die wegen ἀσέβεια verfolgt wurden, blos Protagoras, Anaxagoras und Socrates. Nach Philochor. Fr. 136 wird eine μάντις Θεωρίς wegen ἀσέβεια hingerichtet, dieselbe welche Pseudod. Aristog. 1, 79 eine Zauberin, φαρμακίς, nennt. Vgl. Pauly Realenc. IV, p. 1417 und im Allgemeinen Wachsmuth II. p. 466, Limburg Br. T. VI. p. 335 ff., Herm. G. A. §. 10, 8 ff.

νόμῳ befestigt, sondern τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι· Eide, wenn sie ja zur Aussöhnung geleistet wurden, galten nur so lange, als die Parteien die Macht nicht hatten, sie zu brechen; daher es denn heisst c. 82, 8. εὐσεβείᾳ μὲν οὐδέτεροι ἐνόμιζον (d. i. ἐχρῶντο), εὐπρεπείᾳ δὲ λόγου οἷς ξυμβαίη ἐπιφθόνως τι διαπράξασθαι ἄμεινον ἤκουον, speciosis autem verbis quibus contigerat invidiose aliquid perficere, ii melius audiebant. — Mit unaustilgbaren Zügen hat Thucydides das sittlich religiöse Verderben gezeichnet, welches Folge der atheniensischen Pest war, 2, 52, 53. Ὑπερβιαζομένου τοῦ κακοῦ, sagt er, οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἔχοντες ὅ τι γένωνται ἐς ὀλιγωρίαν ἐτράποντο καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων ὁμοίως, d. i. sie wandten sich zur gleichmässigen Geringschätzung dessen was göttlich und dessen was menschlich heilig war. Zunächst leidet das Recht der Todten (vgl. oben V, 38), mit deren Bestattung es nicht mehr fromm und ordentlich zugeht. Aber die Losgebundenheit von Gesetz und Ordnung erstreckt sich auf alle Verhältnisse. Der schnelle Wechsel und die Ungewissheit des Besitzes verführt zu jedem auch unerlaubten Genuss; Niemand hat Lust Entsagung zu üben um desjenigen willen, was sonst für sittlich galt, προσταλαιπωρεῖν τῷ δόξαντι καλῷ· der Genuss des Augenblicks und was dazu führte war das καλόν und χρήσιμον geworden. Furcht vor den Göttern oder menschliches Gesetz war keine Schranke mehr; denn jener Verehrung fruchtete nichts und die Strafe des Gesetzes glaubte man nicht zu erleben, vielmehr jetzt schon grössere als das Gesetz verhängen konnte zu erleiden. Dass durch solche Zustände ein Riss in die Festigkeit der alten Sitte geschah, war unausbleiblich, und dass solche Risse nicht leicht heilen, lehrt die Erfahrung. Jede Zeit der Bedrängniss und Spannung aber wird auch eine Zeit des Aberglaubens, welchen sich der schlaue oder grobe Betrug zu Nutze macht; vgl. hierüber oben IV, 13. Die maasslos entwickelte Wahrsagerei musste selbst in gläubigen Gemüthern der Weissagung Eintrag thun. Die Athenienser warnen in jenem Gespräche 5, 103, 2 die Melier ganz allgemein vor den ἀφανεῖς ἐλπίδες, der Mantik und den χρησμοῖς καὶ ὅσα μετ' ἐλπίδων λυμαίνεται· und nach dem Unglück in Sicilien zürnte man τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι καὶ ὁπόσοι τι τότε αὐτοὺς θειάσαντες ἐπήλπισαν, ὡς λήψονται Σικε-

λίαν, 8, 1. Die sieben und zwanzigjährige Dauer des Krieges, sagt Thuc. 5, 26, 3, ist das einzige, was nach den χρησμοῖς eingetroffen ist. Das Delphische Orakel allerdings wird als politisches nicht minder denn religiöses Volksheiligthum von Thucydides nie mit Missachtung erwähnt; vgl. Klix Thuc. und die Volksreligion, Züllichau 1854. p. 12. 13; dass aber sonstige religiöse Scheu und Sitte dem Kriegsdrang und der Politik weichen mussten, hat Klix p. 9 ebenfalls nachgewiesen. Das schlagendste Beispiel ist die Zurückberufung des Alcibiades. Sie erfolgt trotz des entschiedenen und religiös motivirten Widerspruchs der Eumolpiden und Κήρυκες, d. i. derjenigen priesterlichen Familien, welche unter der Aufsicht des Archon Königs dem Demeter-Kultus vorstanden (Herm. G. A. §. 55, 25); vgl. Thuc. 8, 53, 2. τῶν Ἀλκιβιάδου — ἐχθρῶν διαβοώντων, ὡς δεινὸν εἴη, εἰ τοὺς νόμους βιασάμενος κάτεισι, καὶ Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων περὶ τῶν μυστικῶν, δι' ἅπερ ἔφυγε, μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων μὴ κατάγειν, ὁ Πείσανδρος παρελθὼν πρὸς πολλὴν ἀντιλογίαν καὶ σχετλιασμὸν ἠρώτα ἕνα ἕκαστον παράγων τῶν ἀντιλεγόντων, εἴ τινα ἐλπίδα ἔχει τῇ πόλει κτλ. Freilich wird der Antheil der Schuld, den Alcibiades an der Hermenverstümmelung und der Entweihung der Mysterien hatte (für letzteres vgl. die formulirte Anklage bei Plut. Alcib. 22), nie mehr genau ermittelt werden können; die Frevelthaten selbst aber, von welchen wenigstens die erste thatsächlich fest steht, sind jedenfalls schreiende Zeichen der Zeit. Das Heilige ist nicht mehr Gegenstand einer verständig sich begründenden, blos in Lehrform sich aussprechenden Bezweifelung oder Verwerfung, sondern lediglich eines frechen, bübischen Muthwillens; Thuc. 6, 28. μηνύεται οὖν — περὶ μὲν τῶν Ἑρμῶν οὐδέν, ἄλλων δὲ ἀγαλμάτων περικοπαί τινες πρότερον ὑπὸ νεωτέρων μετὰ παιδιᾶς καὶ οἴνου γεγενημέναι, καὶ τὰ μυστήρια ἅμα ὡς ποιεῖται ἐν οἰκίαις ἐφ' ὕβρει *). Wo solcher Muthwille möglich ist, wird

*) Dass die Hermenfrevel und Mysterienverletzungen das Werk einer oligarchisch-religiösen Reaktion seien, welche die Mysterien nicht mit der Menge feiern, die plebejische Gottheit des priapischen Hermes versöhnen, kurz den entarteten Volksglauben auf ihre Weise er-

er von der Zeit getragen; alle Bande des Rechts und der Ehrfurcht, die ihn hätten bezähmen können, sind gesprengt. Und wenn Thucydides 3, 82, 8 von der Art wie die Parteikämpfe geführt wurden sagt, dass man gegen den Feind die ärgsten Thaten wagte und dieser sie mit noch ärgerer Rache überbot, so dass sich deren Maass nicht nach dem Recht und politischem Vortheil sondern lediglich nach Lust und Belieben des Siegers bestimmte, so spricht er damit, wenn auch nur in einer einzelnen Beziehung, das tyrannische Gesetz aus, dem sich die ganze Zeit beugte, das des schrankenlosen Subjektivismus.

5. Es konnte nicht fehlen, dass dieses Princip auch seinen wissenschaftlichen Ausdruck fand. Freilich nicht in Geistern, wie Thucydides selbst *). Denn wenn dieser auch, wie Klix vortrefflich gezeigt hat, den mythologischen Glauben seines Volkes und dessen religiöse Naturanschauung, als ob z. B. in diesem Gebiet alles Aussergewöhnliche unmittelbare Wirkung der Götter sei, keineswegs theilt, so ist er doch weit entfernt von aller Frivolität, verletzt die Achtung gegen heilige Volksinstitute niemals, und beurkundet seinen Abscheu vor der frevelhaften Zerstörung aller ἱερά und ὅσια durch die Art und Weise, wie er sie schildert. Aber die Sophisten sind die wissenschaftlichen Träger jenes Princips. Denn wenn sich immerhin deren Erscheinung in Griechenland als nothwendig begründen lässt, ja wenn man ihnen selbst ein Verdienst um die Entwicklung des antiken Geistes nicht absprechen darf, so sind sie doch, als Mächte des Verderbens, berechtigt nur von unserem, nicht von national-griechischem Standpunkt aus; denn nur wir erkennen in ihnen einen wesentlichen Faktor des dem Griechenthum nicht zu ersparenden Auflösungsprocesses; das Griechenthum selbst in seinen edelsten Geistern hat sich gewehrt gegen sie. Denn indem sie jenes weltberühmte ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων zum Gesetz aller Erkenntniss machen und in diesem Satze

---

neuern wollte, davon hat mich Roscher Thukyd. p. 217. 434 ff. nicht überzeugt.

*) Vgl. Roscher Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, Göttingen 1842 p. 211 ff.

nach Platons ausdrücklichem Zeugniss das *ἄνθρωπος* nicht als Gattungsbegriff sondern von dem einzelnen Individuum verstehn, sprechen sie die schrankenlose Berechtigung des Subjektivismus in Lehrform aus, und thun somit auf wissenschaftlichem Boden ganz dasselbe, was im Gebiete der Praxis die Parteihelden des peloponnesischen Krieges thaten. Zwar könnte man zum Erweis einer religiösen Stimmung des Zeitalters versucht sein anzuführen, dass sich gegen sie auch eine nicht wissenschaftliche Reaktion regt. Sokrates stirbt, weil er den Sophisten beigezählt wird, und wenn sich auch die Angabe bei Suidas, dass Prodikus den Giftbecher getrunken habe, nirgends bestätigt, so ist doch keinem Zweifel unterworfen, was Cic. N. D. 1, 23, 63 folgendermassen von Protagoras erzählt: Protagoras, sophistes temporibus illis vel maximus, quum in principio libri sui sic posuisset: de Diis, neque ut sint neque ut non sint, habeo dicere (Diog. L. 9, 8, 51 fügt bei: *πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*), Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus librique ejus in concione combusti. Aber Klix l. c. p. 20 f. hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, diese Reaktion sei nur auf Sicherung des Kultus gegangen und in der Hand der Oligarchen (Pythodorus, Ankläger des Protagoras, war einer der Vierhundert, Diog. L. l. c. 54) ein Mittel gewesen, die ochlokratischen Bestrebungen zu hemmen; wahrscheinlich hätten sie der Ansicht des Kritias gehuldigt (Wagner Fragm. trag. III. p. 102 *), dass die Religion Erfindung eines klugen Mannes

---

*) *Ἔπειτ' ἐπειδὴ τἀμφανῆ μὲν οἱ νόμοι*
ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ,
λάθρᾳ δ' ἔπρασσον (ἄδικα), τηνικαῦτά μοι
δοκεῖ πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ
γνῶναι δέον θνητοῖσιν, ἐξευρὼν ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί τι·
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ
νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων φρονῶν τε καὶ
προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
τὸ δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται κτλ.

sei, um durch die Furcht vor der Allwissenheit überirdischer Mächte dem Bösen zu steuern, auch wenn man in Versuchung komme, es insgeheim zu thun. Hierüber vgl. Plat. Legg. X p. 889 E und in der Kürze Cic. N. D. 1, 42, 118. quid? ii qui dixerunt totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicae causa, ut quos ratio non posset eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?

6. Aecht aber und wahr wird die Reaktion gegen die Sophistik in Sokrates und Platon, aber der Volksreligion hommt sie nicht zu Gute. Von Platon später ein Wort; von Sokrates heben wir für unseren Zweck den nach unserer Ueberzeugung entscheidenden Punkt hervor. Es unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, dass der historische Sokrates, wie ihn Xenophon in apologetischer Absicht schildert, auf religiöser Grundlage ein Reich der Sittlichkeit und Tugend errichten wollte, und, indem wir die Memorabilien als eine für uns passende Quelle benützten, haben wir Beweisstellen hiefür zur Genüge beigebracht. Es ist auch durchaus unerweislich, dass er am Volksglauben absichtlich rüttelte; auch das bringen wir nicht in Anschlag, dass er ihn ohne Zweifel reinigte und vergeistigte; und wie er dies that, zeigt anschaulich Xen. Apol. 13. *ἀλλὰ μέντοι καὶ τὸ προειδέναι γε τὸν θεὸν τὸ μέλλον καὶ τὸ προσημαίνειν ᾧ βούλεται, καὶ τοῦτο, ὥσπερ ἐγώ φημι, οὕτω πάντες καὶ λέγουσι καὶ νομίζουσιν. Ἀλλ' οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντεις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι· ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ· καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν.* Denn die Formen des Volksglaubens haben von jeher eine gewisse Dehnbarkeit gehabt. Allein wenn es wie nicht zu zweifeln wahr ist, was ihn Plat. Crit. p. 46 B von sich selber sagen lässt, *ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται,* so steht er auf einem mit dem Volksglauben trotz dessen Dehnbarkeit ganz unvereinbaren Standpunkt. Denn untersucht und irgendwelcher wenn auch der frömmsten Kritik unterworfen zu werden dazu ist der Volksglaube nimmermehr gemacht; als historische Ueberlieferung, die am

Ende auf die Götter selbst zurückgeht (IV, 2), deren Hauptinhalt von Homer und Hesiod fixirt worden ist, die der Staat in dem aufs engste mit ihm selbst verwachsenen Kultus gewährleistet, will er einfache, unbedingte, nicht erst rationell vermittelte Unterwerfung, und verträgt durchaus keine andere Begründung, als die in seinem Alter, in der unvordenklichen Ueberlieferung und in der Anerkennung des Staats liegt. ***Νόμῳ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα*** heisst es bei Eurip. Hecub. 783, und der Standpunkt, welcher dem Menschen diesem ***νόμος*** gegenüber geziemt, ist aufs schärfste bezeichnet von Tiresias bei Eur. Bacch. 193. ***οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι*** (d. i. ***οὐ σοφιζόμενοι πολεμοῦμεν τοῖς δ.***). ***Πατρίους παραδοχὰς ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν εὕρηται φρενῶν***, vgl. IV, 3. Dies aber ist des Sokrates Standpunkt ganz offenbar nicht; er erklärt ja, dass er sich keiner Regung, keiner Vorstellung, keinem Gefühl, keinem Trieb unterwirft (***οὐδενὶ τῶν ἐμῶν πείθομαι***), der sich nicht seiner Untersuchung bewährt. Macht er mit diesem Standpunkt Ernst den Vorstellungen oder Gefühlen gegenüber, welche der Volksglaube in ihm erregt, so wird er solchem gefährlicher, als alle Frivolität, weil er ihm eine unendlich tiefere Berechtigung entgegensetzt. Wer dürfte dem Sokrates diese Berechtigung absprechen? Aber eben weil er sie hat, ist auch er für das Heidenthum eine Macht des Verderbens geworden.

7. Ein Sohn dieser Zeit ist Euripides *), geb. 480 gest. 406, in seiner Jugend Genosse der Männer von Marathon, Zeuge der grossartigen Entwicklung des atheniensischen Staates, Schüler des Prodikus und Anaxagoras, Theilnehmer an den Wirren und Leiden des peloponnesischen Kriegs, geachtet und der Sage nach gerne gehört von Sokrates. Während Sophokles, sein um nicht viel älterer, jedoch ihn überlebender Zeitgenosse, die meisten dieser Einflüsse mit ihm theilt ohne von ihnen berührt zu werden, vielmehr den alten Glauben in der reinsten und edelsten Weise vertritt, hat sich Euripides den die Zeit beherrschenden neuen Mächten zuge-

*) Die Literatur siehe unten Anmerk. 22.

wendet und giebt in seinen Dichtungen das treueste Bild derselben. Zwar überkommt er von seiner Zeit nicht die praktische Sittenlosigkeit, sein Wandel war makellos, auch vermeidet er in seinen Dramen die Sprache des alten Glaubens, wenn sie der Dichtung zusagt, nicht im mindesten und er hat uns in den vorhergehenden Erörterungen so gut wie jeder der gleichzeitigen Schriftsteller als Quelle gedient; aber er ist dem Zweifel verfallen, hat den festen Boden der Ueberlieferung, den Sinn für Anerkennung des Gegebenen verloren und entbehrt in jeder Weise des so zu sagen dogmatischen Halts. Darum ist er einerseits der Sophist oder wie die Alten sagen der Philosoph unter den Dichtern, andererseits aber auch Eklektiker unter den sich ihm darbietenden Erscheinungen auf religiösem Gebiet, so dass er bald wie ein Altgläubiger, bald wie ein Aufgeklärter spricht, der sich berufen hält alles, was Sitte und Herkommen bietet, zu meistern, bald den speculativen Anschauungen seines Lehrers Anaxagoras huldigt, bald an die Lehren orphischer Mystik erinnert, und endlich sogar auch wieder die Sophistik verwirft.

Bevor wir aber eine Darstellung seiner Ansichten geben, müssen wir die Vorfrage erledigen, in wie ferne denn die Aeusserungen, die er den Personen seiner Stücke in den Mund legt, als seine eigenen betrachtet und ihm zugerechnet werden dürfen. Das Alterthum selbst hat hierauf schon geantwortet; für das, was seine Helden reden, ist er von Feinden verantwortlich gemacht, von Freunden bewundert worden. Und gewiss mit Recht. Denn man sieht, dass er seine Zweifel, seinen Tadel des Bestehenden immer von neuem, also recht geflissentlich vorträgt, ja sogar Personen in den Mund legt, für welche dergleichen selbst poetisch nicht recht passen will; man denke nur an seine philosophirende Jungfrau Menalippe. Darauf geht offenbar die Stelle bei Aristoph. Ran. 949. *ἀλλ᾽ ἔλεγεν ἡ γυνή τε μοι χὠ δοῦλος οὐδὲν ἧττον χὠ δεσπότης χἠ παρθένος χἠ γραῦς ἄν.* Weit wichtiger aber ist folgendes: man findet das *φιλοσοφεῖν* selbst im Munde der dazu passenden Personen verwerflich und will, dass die Dichtung gar nicht darauf angelegt werde, anstössige und sittengefährliche Dinge vor die Ohren des Volkes zu bringen. Man kümmert sich nicht um die Angemessenheit der Aeusserung für die Lage und Gesinnung der

handelnden Person, sondern findet sie unter allen Umständen unzulässig. Kein schlagenderes Beispiel giebt es hiefür als das verrufene Wort des Hippolytus v. 607 (612): *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος*, juravi lingua, mentem injuratam gero. Dies Wort ist an Ort und Stelle nicht nur höchst passend, sondern auch vollkommen sittlich, indem der reine Jüngling, als er das ihm mitzutheilende Geheimniss nicht zu verrathen schwur, allerdings nicht meinte auf Geheimhaltung eines so schnöden Frevels vereidigt zu werden, folglich mit Wahrheit sagen konnte, dass sein Geist vom Schwur unberührt geblieben. Nichtsdestoweniger wird es bekanntlich dem Dichter zum Verbrechen gemacht, dies Wort dem Hippolytus in den Mund gegeben und dadurch dem Volke die Möglichkeit zum Bewusstsein gebracht zu haben, dass man im Schwure Wort und Gedanken trennen könne. — Eben so beweisend für das wofür man den Dichter verantwortlich macht ist die Erzählung bei Senec. ep. 115, 14. 15. Bei der Aufführung des Bellerophon hörte das Volk unter Anderem folgende Verse Fragm. 288:

ὦ χρυσέ, δεξίωμα κάλλιστον βροτοῖς,
ὡς οὔτε μήτηρ ἡδονὰς τοιάσδ' ἔχει,
οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ,
οἵας σὺ χοἰ σὲ δώμασιν κεκτημένοι.
εἰ δ' ἡ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὁρᾷ,
οὐ θαῦμ' ἔρωτας μυρίους αὐτὴν τρέφειν.

Nun berichtet Seneca: cum hi novissimi versus in tragoedia Euripidis pronuntiati essent, totus populus ad ejiciendum et actorem et carmen consurrexit uno impetu, donec Euripides in medium ipse prosilivit petens, ut exspectarent viderentque, quem admirator auri exitum faceret. Aber eben auf das endliche Schicksal des Bekenners so verwerflicher Grundsätze kam es gar nicht an; man wollte dergleichen überhaupt nicht ausgesprochen wissen. Und hiemit einstimmig lässt Aristophanes den Aeschylus in den Fröschen sagen v. 1053. *ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τόν γε ποιητὴν καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί. Πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς.* Vgl. Nubb. 1371 ff. Ob diese Forderung ästhetisch gerecht oder nur möglich ist, darum handelt sichs hier natürlich gar nicht; genug sie ist

gestellt worden, und Euripides, der ihr nicht genügte, entbehrte des Beifalls seiner älteren Zeitgenossen; der Liebling seines Volkes wurde er erst, als das jüngere Geschlecht in seinen Poesieen den Ausdruck der veränderten Zeitstimmung und seiner eigenen Gesinnungen wiederfand.

8. Tadel und Verwerfung des Herkömmlichen, ja der bestehenden Weltordnung ist so sehr eine Grundstimmung unseres Dichters, dass wohl kein alter Schriftsteller in Bezug auf menschliche Dinge und Zustände öfter die Forderung stellt, dass etwas, das ist, nicht sein und etwas, das nicht ist, sein solle. Gleich eine recht charakteristische Stelle steht in der Medea, wo v. 192 die Amme sagt: *σκαιοὺς δέ λέγων κοὐδέν τι σοφοὺς τοὺς πρόσθε βροτοὺς οὐκ ἂν ἁμάρτοις, οἵτινες ὕμνους ἐπὶ μὲν θαλίαις ἐπί τ' εἰλαπίναις καὶ παρὰ δείπνοις εὕροντο, βίου τερπνὰς ἀκοάς· στυγίους δὲ βροτῶν οὐδεὶς λύπας εὕρετο μούσῃ καὶ πολυχόρδοις ᾠδαῖς παύειν, ἐξ ὧν θάνατοι δειναί τε τύχαι σφάλλουσι δόμους.* Im Hippol. 912 wird den Menschen ihre Unfähigkeit vorgeworfen, die Thoren klug zu machen, in der Androm. 683 die Sitte Griechenlands getadelt, die Siegesehre dem Feldherrn und nicht dem Heere zuzusprechen. Im Cresph. Fr. 454 wird Abschaffung der Todtenklage verlangt: *ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά, τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.* Hiemit hängt zusammen, dass er Inc. Fr. 963, 9 sogar so weit geht zu sagen: *ἔμοιγε νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ, παῖδας φυτεύειν οὔποτ' ἀνθρώπους ἐχρῆν πόνους ὁρῶντας εἰς ὅσους φυτεύομεν,* eine Forderung, welche in dieser Allgemeinheit ausgesprochen sogar den Anschein der Albernheit nicht vermeidet. Es ist ihm nicht recht, dass im Menschenleben das Glück und der Zufall regiert, Fragm. 868. *οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον· χρὴ γὰρ τύχας μὲν τὰς μάτην πλανωμένας μηδὲν δύνασθαι, τἀμφανῆ δ' ὑψήλ' ἄγειν* (illustria extollere). *Ὅστις κατ' ἰσχὺν πρῶτος ὠνομάζετο ἢ τόξα πάλλων ἢ μάχῃ δορὸς σθένων, τοῦτον τυραννεῖν τῶν κακιόνων ἐχρῆν.* Aber auch griechische Nationaleinrichtungen, die mit dem geistigen und sittlichen Leben des Volks seit unvordenklichen Zeiten aufs innigste zusammenhängen, entgehen seiner Unzufriedenheit nicht. Im Au-

tolyc. Fr. 281, 13 ff. findet sich eine lange Rede gegen die griechischen Festspiele (*ἐμεμψάμην δὲ καὶ τὸν Ἑλλήνων νόμον*), sofern in denselben leiblicher Kraft und Geschicklichkeit der Preis zu Theil wird; *ἄνδρας οὖν ἐχρῆν σοφούς τε κἀγαθοὺς φύλλοις στέφεσθαι, χὤστις ἡγεῖται πόλει κάλλιστα, σώφρων καὶ δίκαιος ὢν ἀνήρ, ὅστις τε μύθοις ἔργ' ἀπαλλάσσει κακά, μάχας τ' ἀφαιρῶν καὶ στάσεις. Τοιαῦτα γὰρ πόλει τε πάσῃ πᾶσί θ' Ἕλλησιν καλά.* Abgesehen davon, dass diese Rede an gewisse Vorschläge der Neuzeit erinnert, zur Hebung der Tugend Preise auszusetzen, ist sie recht eigentlich eine Verleugnung des griechischen Nationalgefühls, indem der Grieche in der Blüthe edel gebildeter und durch Uebung veredelter Leiblichkeit, wie sie in den Festspielen zur Anschauung des Volkes kam, Ursache des gerechtesten Stolzes fand. Wo möglich noch ungriechischer, ja orientalisch-barbarisch ist es, dass er in der Ino Fr. 417 die Monogamie bekämpft; *νόμοι γυναικῶν οὐ καλῶς κεῖνται πέρι. Χρῆν γὰρ τὸν εὐτυχοῦνθ' ὅτι πλείστας ἔχειν γυναῖκας, εἴπερ δὴ τροφὴ δόμοις παρῆν, ὡς τὴν κακὴν μὲν ἐξέβαλλε δωμάτων, τὴν δ' οὖσαν ἐσθλὴν ἡδέως ἐσώζετο. Νῦν δ' εἰς μίαν βλέπουσι, κίνδυνον μέγαν ῥίπτοντες.* Dergleichen Vorstellungen und Forderungen, die für eine Zeit, in welcher kein Ansehn der Sitte mehr gilt, ganz annehmbar klingen, sind ein sicherer Maassstab für den Umfang, in welchem das *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων* praktisch zur Geltung gekommen ist. Vor der Perikleischen Zeit wären dergleichen Aeusserungen auf der attischen Bühne schlechterdings unmöglich gewesen.

9. Dies gilt natürlich noch mehr von den Aeusserungen, welche andere Welteinrichtungen geradezu von den Göttern verlangen. So wird Phoen. 86 zu Zeus gesagt: *χρὴ δ' εἰ σοφὸς πέφυκας οὐκ ἐᾶν βροτὸν τὸν αὐτὸν ἀεὶ δυστυχῆ καθεστάναι·* vgl. Fr. inc. 1012. *ὤφειλε δ' — εἴπερ ἔστ' ἐν οὐρανῷ Ζεὺς μὴ τὸν αὐτὸν δυστυχῆ καθιστάναι.* Hier wird offenbar menschliches Meinen und Für gut finden dem Zeus als Richtschnur seines Handelns vorgehalten. Ganz maasslos lauten die Aeusserungen des Missfallens über die Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch Frauen; Hippol. 611. *ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν γυναῖκας*

εἰς φῶς ἡλίου κατῴκισας; Εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι γένος, οὐκ ἐκ γυναικῶν χρῆν παρασχέσθαι τόδε, ἀλλ' ἀντιθέντας σοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοὺς ἢ χρυσὸν ἢ σίδηρον ἢ χαλκοῦ βάρος παίδων πρίασθαι σπέρμα, τοῦ τιμήματος τῆς ἀξίας ἕκαστον κτλ. vgl. Med. 570 und Fr. inc. 880 die gegen die Gottheit erhobene Anklage wegen Schöpfung des Weibes: εἰ δέ του θεῶν τόδ' ἐστι πλάσμα, δημιουργὸς ὢν κακῶν μέγιστος ἴστω καὶ βροτοῖσι δυσμενής. Kaum minder seltsam klingt die Forderung einer Doppeljugend für die Tugendhaften Herc. f. 647; der Inhalt der etwas verderbten Stelle ist dem deutlichen Hauptgedanken nach folgender: Hätten die Götter Einsicht und Weisheit, so würden diejenigen Menschen, welche Tugend besitzen, eine doppelte Jugend erhalten zum sichtbaren Kennzeichen ihrer Trefflichkeit und würden nach dem Tod in einem zweiten Laufe zum Lichte der Sonne zurückkehren, unedle Gesinnung aber (das ist hier δυσγένεια) hätte nur einen einfachen Antheil am Leben, und hieran könnte man die Guten und die Schlechten erkennen; nun aber haben die Götter keinen kenntlichen Unterschied zwischen den Guten und Schlechten gemacht; vgl. Suppl. 1085. Auch hinsichtlich des Asylrechts, welches für eine göttliche Einrichtung gilt, weiss der Jüngling Jon die Götter zu hofmeistern. Δεινόν γε, sagt er v. 1315, θνητοῖς τοὺς νόμους ὡς οὐ καλῶς ἔθηκεν ὁ θεὸς οὐδ' ἀπὸ γνώμης σοφῆς· τοὺς μὲν γὰρ ἀδίκους βωμὸν οὐχ ἵζειν ἐχρῆν (non oportet injustis sedes in ara praeberi) ἀλλ' ἐξελαύνειν· οὐδὲ γὰρ ψαύειν καλὸν θεῶν πονηρὰν χεῖρα· τοῖσι δ' ἐνδίκοις ἱερὰ καθίζειν, ὅστις ἠδικεῖτ', ἐχρῆν καὶ μὴ 'πὶ ταὐτὸ τοῦτ' ἰόντ' ἔχειν ἴσον τόν τ' ἐσθλὸν ὄντα τόν τε μὴ θεῶν πάρα. Es ist hiemit abermals der platten Verständigkeit einer trivialen Ansicht die sinnige Bedeutung eines altehrwürdigen Instituts zum Opfer gebracht worden. — Nicht minder auffallend lauten die wegen persönlicher Erleidnisse gegen alle oder einzelne Götter gerichteten Vorwürfe oder Zurechtweisungen. Theils sind es Anklagen, die man gegen sie wegen des erlittenen Geschicks erhebt; Troad. 471. ὦ θεοί· κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους, ὅμως δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκειν θεούς, ὅταν τις ἡμῶν δυστυχῆ λάβῃ τύχην. Im Hippol. 1135 ruft sogar der Chor: φεῦ, μανίω θεοῖσιν. Theils werden ihnen ihre Laster, Unredlichkeiten, Treulosigkeiten vorge-

halten. Aeusserst naiv sagt abermals Jon v. 447. ***νουθετητέος δέ μοι***

Φοῖβος, τί πάσχει· παρθένους βίᾳ γαμῶν
προδίδωσι, παῖδας ἐκτεκνούμενος λάθρᾳ
θνήσκοντας ἀμελεῖ. Μὴ σύ γ'· ἀλλ' ἐπεὶ κρατεῖς,
ἀρετὰς δίωκε. Καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν
κακὸς πεφύκῃ, ζημιοῦσιν οἱ θεοί.
Πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς
γράψαντας αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν;
εἰ δ'· οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι·
δίκας βιαίων δώσετ' ἀνθρώποις γάμων
σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεύς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖ,
ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.
Τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθίας πάρος
σπεύδοντες ἀδικεῖτ'. Οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοὺς
λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν κακὰ
μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.

Ganz ähnlich sagt Amphitruon im Herc. f. 342 zu Zeus:

ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὢν θεὸν μέγαν·
παῖδας γὰρ οὐ προὔδωκα τοὺς Ἡρακλέους.
Σὺ δ' εἰς μὲν εὐνὰς κρύφιος ἠπίστω μολεῖν
τἀλλότρια λέκτρα δόντος οὐδενὸς λαβών,
σώζειν δὲ τοὺς σοὺς οὐκ ἐπίστασαι φίλους.
Ἀμαθής τις εἶ θεός, ἢ δίκαιος οὐκ ἔφυς.

Und Herakles selbst in Bezug auf Hera's Verfolgungen ib. 1294.

τοιαύτῃ θεῷ
τίς ἂν προσεύχοιθ', ἣ γυναικὸς οὕνεκα
λέκτρων φθονοῦσα Ζηνὶ τοὺς εὐεργέτας
Ἑλλάδος ἀπώλεσ' οὐδὲν ὄντας αἰτίους.

Die Berechtigung dieser Vorwürfe ist in diesen Fällen ganz unleugbar; merkwürdig ist nur, dass der Dichter zu solchen Göttern als zu Göttern spricht, die Ueberlieferung der Sage als Thatsache behandelt und sich doch dazu versteht, solche Thatsachen von Göttern zu glauben, uneingedenk des im Belleroph. Fr. 300 aufgestellten Grundsatzes: ***εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.***

10. Es ist indessen gar nicht anders möglich, als dass sich gegen die Göttersage zunächst wenigstens der Zweifel kehrt. Die Sage von Leda und dem Schwan wird Helen. 18—21 und Iph. Aul. 792—799 erwähnt, dort mit dem Bei-

satz *εἰ σαφὴς οὗτος λόγος*, hier mit der Ausführung: *εἰ δὴ φάτις ἔτυμος —, εἴτ' ἐν δέλτοις Πιερίσιν μῦθοι τάδ' ἐς ἀνθρώπους ἤνεγκαν παρὰ καιρὸν ἄλλως*. Und ganz allgemein heisst es Herc. fur. 1301—1306. *οὐδεὶς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος, οὐ θεῶν, ἀοιδῶν εἴπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι. Οὐ λέκτρα τ' ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος, συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως Ὄλυμπον ἠνέσχοντό θ' ἡμαρτηκότες.* Die anstössige Göttersage wird somit für Dichtersage erklärt. In den Troad. 963 ff. wird die Sage von Paris' Richteramt über die drei Göttinnen einer förmlichen Kritik unterzogen, und von Hekabe im Interesse der drei Göttinnen für erdichtet erklärt. Namentlich wird Helenen gegenüber, welche ihre bösliche Verlassung des Vaterlandes und Gemahls v. 939—944 mit der Macht Aphroditens entschuldigt, welcher selbst Zeus sclavisch unterworfen sei, geltend gemacht, dass Aphrodite nicht mit Paris persönlich nach Sparta gekommen sei; *οὐκ ἂν μένουσ' ἄν*, heisst es, *ἥσυχός σ' ἐν οὐρανῷ αὐταῖς Ἀμύκλαις ἤγαγεν πρὸς Ἴλιον*; die allmächtige Göttin hätte ruhig im Olympus bleiben und kraft ihrer Allmacht gleichwohl dich mit sammt dem ganzen Lande nach Troja bringen können. Nein, fährt Hekabe fort: *ἦν οὑμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος, ὁ σὸς δ' ἰδών νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις· τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.* Man kann den prosaischen Thatbestand des Verhältnisses gar nicht verständiger auffassen aber auch die altgläubige Vorstellung von der in der Leidenschaft persönlich wirkenden Gottheit nicht gründlicher zerstören. Eine ähnliche Kritik, gestützt auf den Grundsatz: *οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν*, verwirft Iph. T. 372—383 die Lust der taurischen Artemis an Menschenopfern und nebenbei auch die Sage von Tantalus, dass er seinen Sohn Pelops den Göttern zur Speise vorgesetzt; im Gegentheil hätten die dortigen *ἀνθρωποκτόνοι*, gleichsam um sich zu rechtfertigen, das Böse der Gottheit zugeschrieben. In den Herakliden v. 910 ff. wird offenbar mit polemischer Rücksicht auf Odyss. *λ*, 600 ff. geleugnet, dass Herakles nach seiner Verbrennung auf dem Oeta hinab in den Hades gegangen sei, und seine unmittelbare Versetzung in den Himmel behauptet. In der Elektra v. 734 ff.

wird der Sage, dass Helios seinen Wagen von dem Greul des Thyesteischen Mahles ab und rückwärts gewendet habe, für wenig glaubwürdig erklärt; mit dem Zusatz: *φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείας*, formidolosae fabulae hoc afferunt mortalibus lucri, ut Deorum cultum ac reverentiam augeant, wird den Sagen dieser Art gleichsam ein pädagogischer Zweck untergelegt. Endlich heisst es im Herc. fur. 1328—1333 gerade zu: *ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι, οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι. Δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός· ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.* Hiemit ist mit der Dichtersage kurzweg gebrochen und ein Maassstab an sie gelegt, gegen dessen Berechtigung sie nicht aufzukommen vermag, für welchen sie aber, wie schon oben bemerkt worden, auch gar nicht eingerichtet und berechnet ist. Glimpflicher freilich wird mit der Sage verfahren, wenn sie der Dichter durch Deutung und Auslegung schützt. So haben die Erinyen, welche den Orestes verfolgen, bei Euripides durchaus keine Wirklichkeit mehr; sie sind durchaus nur Gebilde seiner von Gewissensangst bestimmten Phantasie; Orest. 248. *μέν', ὦ ταλαίπωρ'*, sagt Elektra, *ἀτρέμα σοῖς ἐν δεμνίοις· ὁρᾷς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι.* Dass in den Bacchen, in welchen gegen die Sophistik angekämpft wird, Tiresias v. 280 ff. die Sage von der Zeitigung des Dionysus in Zeus' Hüfte durch Erklärung zu retten sucht, passt vollkommen zum Tone des Drama; die Erklärung selbst aber, die auf ein etymologisches Spiel mit *ὅμηρος*, Geisel, Unterpfand, und *ὁ μηρός*, Hüfte, hinausläuft, ist so ganz gekünstelt und widernatürlich, dass man die Stelle, mit Unrecht, wie mir scheint, für unächt hat erklären wollen. — Somit haben wir gesehen, dass der Dichter einerseits gegen die Götter wie sie in der Sage erscheinen mit Vorwürfen und Zurechtweisungen auftritt, andererseits aber, auf wohlbegründete Sätze gestützt, die Sage selbst über den Haufen wirft, hiedurch indessen dem ganzen Götterglauben, der für das Volk auf Ueberlieferung beruht, allen Grund und Boden entzieht.

11. Allein es kommt nicht die Sage blos, es kommen auch die wesentlichsten Eigenschaften der Götter in Frage.

Und mögen die dahin zielenden Aeusserungen dem Charakter der handelnden Personen noch so gut entsprechen, der Grieche von altgläubiger Art musste dem Dichter immer den Vorwurf machen, dass er dem Volke dergleichen überhaupt nur zu hören gebe. Die wesentlichste sittliche Eigenschaft der Götter ist die Gerechtigkeit; das hat sich uns im ersten Abschnitte unwidersprechlich herausgestellt. Auch ist Euripides im Ganzen weit entfernt sie zu leugnen. Vgl. Archel. Fr. 261. *δοκεῖς τὰ τῶν θεῶν ξυνετὰ νικήσειν ποτέ* (viderisne tibi Deorum sapientiam aliquando exsuperaturus esse) *καὶ τὴν Δίκην μακρὰν ἀπῳκίσθαι βροτῶν; Ἡδ' ἐγγύς ἐστιν· οὐχ ὁρωμένη δ' ὁρᾷ, ὃν χρὴ κολάζειν τ' οἶδεν· ἀλλ' οὐκ οἶσθα σύ, ὁπόταν ἄφνω μολοῦσα διολέσῃ κακούς.* Oedip. Fr. 547. *ὁρῶ γὰρ χρόνῳ δίκην πάντ' ἄγουσαν εἰς φῶς βροτοῖς.* Peliad. Fr. 600. *οὐκ ἔστι τὰ θεῶν ἄδικα· τἀνθρώπεια δὲ* (nach Pflugk) *κακοῖς νοσοῦντα σύγχυσιν πολλὴν ἔχει.* Chrysipp. Fr. 825. *ὅστις δὲ θνητῶν οἴεται καθ' ἡμέραν κακόν τι πράσσων τοὺς θεοὺς λεληθέναι, δοκεῖ πονηρὰ καὶ δοκῶν ἁλίσκεται, ὅταν σχολὴν ἄγουσα τυγχάνῃ Δίκη, τιμωρίαν ἔτισεν ὧν ἧρξεν κακῶν* *). Mit diesen sprechenden Stellen aber, die wir als Nachtrag zu I, 18 ausschreiben, contrastiren in greller Weise wieder andere, welche dem Dichter zwar als Dichter nicht vorgeworfen werden können, aber dem Griechen die geringe Scheu beweisen, die Euripides in seinen Aeusserungen über die Götter wahrnehmen lässt. Weniger rechnen wir Worte des augenblicklichen Unmuths oder der Verzweiflung hieher; z. B. Phoen. 1727, wo Antigone ruft: *οὐχ ὁρᾷ Δίκα κακούς, οὐδ' ἀμείβεται βροτῶν ἀσυνεσίας,* oder Herc. f. 210. *ὃ χρῆν σ' ὑφ' ἡμῶν τῶν ἀμεινόνων παθεῖν* (den Tod), *εἰ Ζεὺς δικαίας εἶχεν εἰς ἡμᾶς φρένας.* Aber auffallend mussten solche Stellen erscheinen, in welchen sich der Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit in Form von Betrachtungen ausspricht. Vgl. Phrix. Fr. 824. *εἰ δ' εὐσεβὴς ὢν τοῖσι δυσσεβεστάτοις εἰς ταὔτ' ἔπρασσον, πῶς τάδ' ἂν καλῶς ἔχοι, εἰ Ζεὺς ὁ λῷστος μηδὲν*

---

*) Nach einem bekannten Graecismus (vgl. z. B. meine Anmerkung zu Il. α, 39) steht hier der Nebensatz zwischen zweien ihm in gleicher Geltung übergeordneten Hauptsätzen, zu deren jedem er gehört.

ἔνδικον φρονεῖ *). Das Stärkste sagt wohl die ziemlich platt philosophirende Melanippe Fr. 488:

Δοκεῖτε πηδᾶν τἀδικήματ᾽ εἰς θεοὺς
πτεροῖσι, κἄπειτ᾽ ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
γράφειν τιν᾽ αὐτά, Ζῆνα δ᾽ εἰσορῶντά νιν
θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ᾽ ὁ πᾶς ἂν οὐρανὸς
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας
ἐξαρκέσειεν, οὐδ᾽ ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ᾽ ἡ Δίκη
ἐνταῦθά πού ᾽στιν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ᾽ ὁρᾶν.

Die Polemik gegen ein Bild des Aeschylus (vgl. I, 23) scheint sie zur Leugnung jeder übernatürlichen Strafgerechtigkeit der Götter zu verführen.

12. Eben so wenig bedenkt sich der Dichter, von der göttlichen Wahrhaftigkeit geringschätzig reden zu lassen und hiemit die Grundlage der Mantik anzutasten. In der Iphig. T. 557 hat Iphigenia gesagt: *ψευδεῖς ὄνειροι, χαίρετ᾽· οὐδὲν ἦτ᾽ ἄρα.* Orestes antwortet: *οὐδ᾽ οἱ σοφοί γε δαίμονες κεκλημένοι πτηνῶν ὀνείρων εἰσὶν ἀψευδέστεροι. Πολὺς ταραγμὸς ἔν τε τοῖς θείοις ἔνι κἀν τοῖς βροτείοις· ἓν δὲ λυπεῖται μόνον* (nun fehlt ein Vers) — *ὅ τ᾽ οὐκ ἄφρων ὢν μάντεων πεισθεὶς λόγοις ὄλωλεν ὡς ὄλωλε τοῖσιν εἰδόσιν.* Darum wird denn auch die Mantik ganz unverholen angegriffen; z. B. Iph. Aul. 953. *τίς δὲ μάντις ἔστ᾽ ἀνήρ; Ὃς ὀλίγ᾽ ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ λέγει τυχών· ὅταν δὲ μὴ τύχῃ, διοίχεται·* und wenigstens mittelbar Fr. inc. 944. *μάντις δ᾽ ἄριστος, ὅστις εἰκάζει καλῶς,* womit das natürliche Talent über die Mantik gestellt wird. Deren mannigfache Uebelstände werden auch sonst bemerklich gemacht, z. B. Phoen. 958 die Klemme, in welche den *μάντις* einerseits seine Pflicht gegen die Götter, andererseits das Mitleid mit den Menschen oder die Scheu vor deren Feindschaft bringt; daher denn abermal eine jedem Herkommen widersprechende Forderung: *Φοῖβον ἀνθρώποις μόνον χρῆν θεσπιῳδεῖν, ὃς δέδοικεν οὐδένα·* ferner Fr. inc. 1038 die Unfähigkeit eines andern als des Zeus für die Erfüllung einzustehn: *Ζεὺς μάντις ἐν θεοῖσιν ἀψευδέστατος — καὶ τέλος*

---

*) Aehnlich lautet allerdings auch Soph. Fr. Alet. 106.

αὐτὸς ἔχει, wozu Schol. Aristid., der das Bruchstück bewahrt hat, die Bemerkung macht: *ὥστε ὁ τέλος ἐν αὐτῷ μὴ ἔχων οὐκ ἀψευδὴς μάντις, ἀλλ' εἰκαστὴς ἂν ἦν.* Doch dies sind Kleinigkeiten gegen die Aeusserungen über die *σοφία* der Götter und namentlich Apollons, des Gottes der *θέμιστες*, in Absicht auf Gut und Böse. Es ist allgemeiner, den grössten Tragödien zu Grunde liegender Volksglaube gewesen, dass Apollon, als Repräsentant des Zeus, des Schirmvogts der Könige und Gebieter des Hauses, dem Orestes mit Recht befohlen habe, den Königs- und Gattenmord an der Mutter zu rächen. Dass Orestes, indem er diesen Befehl vollzieht, den Erinyen als den Rächerinnen des Mutterblutes verfällt, ist der Kern des grossartigen tragischen Confliktes, den Aeschylus darstellt; dass aber Apollon desshalb, weil er damit den Orestes zum Muttermorde zwingt, Unrecht gethan habe ihn zum Rächer des Vaters zu machen, davon sagt Aeschylus kein Wort, sondern so gut die Erinyen thun was ihres Amts ist, indem sie den Orestes verfolgen, so gut hat Apollon gethan, was seines Amtes war, indem er den Gatten und König an der frevelhaften Mutter zu rächen befiehlt. Aber dieses Recht Apollons erkennt Euripides nirgends an, sondern lässt den Gott im vollen Unrecht sein. Da nun bekanntlich (VI, 2) das Böse für den Griechen eben so sehr in mangelnder Einsicht als im Willen liegt, so wird Apollon seines Befehls wegen immer unweise gescholten. Vgl. Electr. 1240, wo die Dioskuren sagen: *δίκαια μὲν νῦν ἥδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς Φοῖβός τε Φοῖβος* *)· *ἀλλ' ἄναξ γάρ ἐστ' ἐμὸς σιγῶ· σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά·* ib. 1298. *Φοίβου ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί.* Hiezu Orest. 28. *Φοίβου δ' ἀδικίαν μὲν τί δεῖ κατηγορεῖν;* 277. *Λοξίᾳ δὲ μέμφομαι, ὅστις μ' ἐπάρας ἔργον ἀνοσιώτατον (ποιεῖν) τοῖς μὲν λόγοις ηὔφρανε, τοῖς δ' ἔργοισιν οὔ.* Ib. 406. Orest. *ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἀναφορὰ τῆς ξυμφορᾶς — Φοῖβος κελεύσας μητρὸς ἐκπρᾶξαι φόνον.* Menel. *ἀμαθέστερός γ' ὢν τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης.* Aus diesen Stellen geht unbestreitbar hervor, dass der Dichter seinen Gott ohne Scheu und Milderung eines unweisen, das ist sündlichen Befehls bezichtigen lässt.

*) Das ist: *οὔτε σὺ οὔτε Φοῖβος.*

Hiemit halte man zusammen Androm. 1139, wo der Bote Neoptolems Ermordung im Delphischen Tempel erzählt, in welchen dieser gekommen war, um dem Gotte Genugthuung zu geben dafür, dass er von ihm früher Rechenschaft gefordert über Achilleus' Tod. Der Bote schliesst: *τοιαῦθ' ὁ τοῖς ἄλλοισι θεσπίζων ἄναξ, ὁ τῶν δικαίων πᾶσιν ἀνθρώποις κριτής, δίκας διδόντα παῖδ' ἔδρασ' Ἀχιλλέως· ἐμνημόνευσε δ', ὥσπερ ἄνθρωπος κακός, παλαιὰ νείκη. Πῶς ἂν οὖν εἴη σοφός;*

13. Ueberblicken wir das Bisherige. Der Dichter scheut sich nicht auf der Bühne die göttlichen Weltordnungen anzugreifen, die Sünden der Götter nackt darzulegen, deren sie der Ueberlieferung zufolge schuldig sind, mit der Ueberlieferung, der geglaubten Grundlage der Religion, selbst vollständig zu brechen, endlich den Göttern die wesentlichsten Eigenschaften ihrer Gottheit auf sittlichem Gebiete abzusprechen. Mit diesem Allen wird jedoch noch nicht die Existenz der Götter geläugnet. Aber auch dazu kommt es noch; unsere nächste Aufgabe ist es, nachzuweisen, in welchen Abstufungen sich der Unglaube vollendet.

Die Götter können nur Götter sein, wenn sie ein Höchstes, Absolutes sind. Aber weil sie eine Vielheit von Einzelwesen sind, so macht sich sehr leicht die Vorstellung geltend, dass diese Göttervielheit zusammengehalten und beherrscht wird von einer über ihr stehenden Macht, welche Euripides *νόμος* nennt. Vgl. Hecub. 782. *ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρατῶν νόμος·* hiezu Hippol. 1318. *θεοῖσι δ' ὧδ' ἔχει νόμος*, sagt Artemis: *οὐδεὶς ἀπαντᾶν βούλεται προθυμίᾳ τῇ τοῦ θέλοντος, ἀλλ' ἀφιστάμεσθ' ἀεί·* damit kein Krieg unter den Göttern selbst entsteht, muss jeder dem Willen des Mitgotts so zu sagen die Vorhand lassen, und wenn ihn dies persönlich noch so sehr verletzt. Ein Absolutes ist daher die Gottheit nicht; es ist folglich nicht unsinnig, so zu reden als ob es ein Höheres gäbe denn sie; vgl. Hipp. 360. *Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός, ἀλλ' εἴ τι μεῖζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ·* Jon. 1442. *ὦ τέκνον, ὦ φῶς μητρὶ κρείσσων ἡλίου· συγγνώσεται γὰρ ὁ θεός.* Dies sind allerdings leidenschaftliche Ausdrucksweisen, die nicht gleich dogmatisch genommen werden dürfen; aber sie würden unmöglich sein, die Leidenschaft würde sich nicht gerade

dieser Sprache bedient haben, wenn der Glaube an eine absolute Gottheit in den Gemüthern fest gewesen wäre. Noch ein Widerspruch thut sich am Wesen der Gottheit hervor. Sie ist über alles Menschliche so hoch erhaben, dass ihre Natur nie leiden kann von einer Befleckung, die etwa von Menschen an sie gebracht würde; dem Herakles, der sein Haupt verhüllt hat, um sich als frevelhafter Kindermörder nicht der Sonne zu zeigen, der in diesem Sinne zu Theseus sagt Herc. f. 1218. **τί δῆτά μου κρᾶτ᾽ ἀνεκάλυψας ἡλίῳ;** diesem also wird von Theseus entgegnet: **τί δ᾽ οὔ; μιαίνεις θνητὸς ὢν τὰ τῶν θεῶν;** Und dennoch darf die Gottheit keinen Todten sehn oder in der Nähe eines solchen verweilen; Hippol. 1431. **ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις φθιτοὺς ὁρᾶν οὐδ᾽ ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς· ὁρῶ δέ σ᾽ ἤδη τοῦδε πλησίον κακοῦ·** so sagt Artemis zu ihrem treuen Verehrer Hippolytus. Auch Apollon verlässt, als Alcestis im Begriff ist zu sterben, die geliebte Wohnung Admets, Alcest. 22. **μὴ μίασμά μ᾽ ἐν δόμοις κίχῃ·** vgl. Iphig. T. 372. **τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα, ἥτις βροτῶν μὲν ἤν τις ἅψηται φόνου ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν, βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη, αὐτὴ δὲ θυσίαις ἥδεται βροτοκτόνοις.**

14. So stellen sich denn an der göttlichen Natur für den Menschen, der einmal den Standpunkt unbefangener Gläubigkeit verlassen hat, eine Menge Contraste heraus, welche in diese Natur eine solche Unklarheit bringen, dass der Mensch an der Möglichkeit zu wissen was ein Gott ist geradezu verzweifelt. Vgl. Philoct. Fr. 788. **ὅστις γὰρ αὐχεῖ θεῶν ἐπίστασθαι πέρι οὐδέν τι μᾶλλον οἶδεν, ἢ πείθει λέγων**, non scit magis quam persuadere conatur. Und wenn diese Stelle nicht sowohl auf Erkenntniss der göttlichen Natur als auf ein Wissen um ihre Rathschlüsse gehn sollte, so heisst es doch Helen. 1136 folgendermassen: **Ὅτι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον** (vgl. II, 7), **τίς φῆς ἐρευνήσας βροτῶν μακρότατον πέρας εὑρεῖν**, d. i. wer bist du, Sterblicher, der bei dem tiefsten Forschen sagen könnte gefunden zu haben, was Gott oder Nichtgott oder das Mittlere, die zwischen Gott und Nichtgott in der Mitte stehende Natur sei? Der Grund wird beigefügt: **ὃς** (der du —) **τὰ θεῶν ἐσορᾷς** (gew. **ἐσορᾷ**) **δεῦρο καὶ αὖθις ἐκεῖσε καὶ πάλιν ἀντιλόγοις**

πηδῶντ᾽ ἀνελπίστοις τύχαις. Hieraus erklärt sich der bei dem Worte θεοί so oft sich findende Zusatz: was sie auch sein mögen; Orest. 410. δουλεύομεν θεοῖς, ὅτι ποτ᾽ εἰσὶν οἱ θεοί· Herc. f. 1250. Ζεὺς δ᾽ ὅστις ὁ Ζεὺς πολέμιόν μ᾽ ἐγείνατο Ἥρᾳ. Dieses ὅστις ὁ Ζεύς lesen wir ausgeführt erstlich in frommer Weise Troad. 877. ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν, ὅστις ποτ᾽ εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, Ζεύς, εἴτ᾽ ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν *), προσευξάμην σε· πάντα γὰρ δι᾽ ἀψόφου βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ᾽ ἄγεις. Obgleich in diesen Versen vom Zeus des Volksglaubens nichts mehr übrig ist, so lauten sie doch nicht gottesleugnerisch; so lauten aber schon die Worte Menalippes Fr. 483. Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεύς· οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ κλύων. Aus Hekabe's unbegreiflichem, ja vielleicht, wie sie glaubt, unpersönlichem Gotte, dem aber immer noch die Ehre eines gerechten Weltregiments gelassen wird, ist in Menalippes Munde eine Sage, ein Mährchen geworden. Wenn nun vollends der Dichter Personen sprechen lässt, die irre geworden sind am Weltregiment und sich in die für sie unmotivirten Wechselfälle des Geschicks, in das Glück der Gottlosen, in das Unglück der Frommen nicht finden können, die mit einem Wort in den Zuständen dieser Welt das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit vermissen, so scheut er sich auch nicht, sie das Dasein der Götter überhaupt leugnen zu lassen. So sagt Talthybius in der Hekab. 484. ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ᾽ ἀνθρώπους ὁρᾶν, ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην ψευδῆ δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος, τύχην δὲ πάντα τἀν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν; So heisst es theoretisch Electr. 583. χρὴ μηκέτ᾽ ἡγεῖσθαι θεούς, εἰ τἄδικ᾽ ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα. Vgl. ferner Fr. inc. 1013. πολλάκι μοι πραπίδων διῆλθε φροντίς, εἴτε τύχα τις εἴτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει, εἰ (nach Matthiä) παρά τ᾽ ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν τοὺς ἀπ᾽ οἴκων ἀναπίπτοντας ἄτερ βίου, τοὺς δ᾽ εὐτυχοῦντας ἄγει (die waltende Macht). Athenagoras, bei dem dieses Fragment steht, fügt bei: τὸ παρ᾽

*) Fr. 1035. θεὸς γάρ τις ἐν ἡμῖν — κατὰ τὸν Εὐριπίδην· vgl. Cic. Tusc. 1, 26, 65. ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides audet dicere, deus.

ἐλπίδα καὶ δίκην εὖ πράττειν ἢ κακῶς ἐν ἀφασίᾳ τὸν Εὐριπίδην ἐποίησε, τίνος ἡ τοιαύτη τῶν περιγείων διοίκησις, ἐν ᾗ εἴποι τις ἄν — Πῶς οὖν τάδ' εἰσορῶντες ἢ θεῶν γένος εἶναι λέγωμεν ἢ νόμοισι χρώμεθα; Gerade heraus mit der Sprache geht Bellerophon Fr. 293.

Φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
Οὐκ εἰσίν, οὐκ εἴσ'. Εἴ τις ἀνθρώπων λέγει,
μὴ τῷ παλαιῷ μωρὸς ὢν χρήσθω λόγῳ.
Σκέψασθε δ' αὐτὰ μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις
γνώμην ἔχοντες. Φήμ' ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ' ἀποστερεῖν
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις.
Καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλόν εἰσ' εὐδαίμονες
τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ' ἡμέραν·
πόλεις τε μικρὰς οἶδα τιμώσας θεούς,
αἳ μειζόνων κλύουσι δυσσεβεστέρων,
λόγχης ἀριθμῷ πλείονος κρατούμεναι.

Wagner citirt hiezu das wahrscheinlich auch Euripideische Fragment: *τολμῶ κατειπεῖν, μή ποτ' οὐκ εἰσὶν θεοί· κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.* Ohne Zweifel hat diese Behandlung der Theologie mitgewirkt, dem Dichter die Anklage zuzuziehn, welche wir lesen bei Aristoph. Thesm. 451. *τοὺς ἄνδρας ἀναπέπεικεν οὐκ εἶναι θεούς.*

15. Mitgewirkt, sagten wir. Denn Aristophanes könnte diese Anklage auch damit begründen, dass es scheint, als ob Euripides den Göttern des Volksglaubens andere substituirt habe. Ran. 889 sagt Euripides: *ἕτεροι γάρ εἰσιν οἷσιν εὔχομαι θεοῖς.* Hierauf Dionysos: *ἴδιοί τινές σοι, κόμμα καινόν;* Eur. *καὶ μάλα.* Dion. *ἴθι νυν προσεύχου τοῖσιν ἰδιώταις θεοῖς.* Eur. *Αἰθήρ, ἐμὸν βόσκημα κτλ.* Dieser *Αἰθήρ* ist ihm einerseits die Wohnung des Zeus, *οἴκησις Διός*, Menal. Fr. 491 bei Arist. Thesm. 272, andererseits aber der höchste Gott und Zeus selbst. Vgl. Fr. inc. 976. *κορυφὴ δὲ θεῶν ὁ περὶ χθόν' ἔχων φαεινὸς αἰθήρ·* ib. 836. *ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις· τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν·* wozu Cic. N. D. 2, 25, 65 zu vergleichen ist; endlich Fr. inc. 1047. *ἀλλ' αἰθὴρ τίκτει σε, κόρα, — Ζεὺς ὃς ἀνθρώποισιν ὀνομάζεται.* Allein dieser *Αἰθήρ* scheint nicht materiell sondern als physisches Abbild jenes *νοῦς* genommen werden zu müssen, den Euripides' Lehrer Anaxagoras zum weltord-

nenden Principe gemacht. Wenigstens wird Pirith. Fr. 593 dieser *νοῦς* als *αὐτοφυής*, unerschaffen, urständig bezeichnet und für den Weltschöpfer erklärt, der alle Dinge in des Aethers Kreisbewegung eingeflochten habe, so dass er jedenfalls über den Aether zu stehen kommt; die Worte lauten: *σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ', ὃν περὶ μὲν φῶς, περὶ δ' ὀρφναία νὺξ αἰολόχρως ἄκριτός τ' ἄστρων ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.* Hiezu die Bemerkung von Clemens Alex.: *ἐνταῦθα τὸν μὲν αὐτοφυῆ τὸν δημιουργὸν νοῦν εἴρηκεν, τὰ δ' ἑξῆς ἐπὶ τοῦ κόσμου τάσσεται, ἐν ᾧ καὶ ἐναντιότητες φωτός τε καὶ σκότους.* — Was aber die Weltschöpfung betrifft, so lassen sich die wenigen hieher gehörigen Stellen aus der Philosophie des Anaxagoras erklären. Jenes *αἰθὴρ τίκτει σε, κόρα,* geht, wenn *αἰθήρ*, als das sichtbare Bild des *νοῦς*, als solcher handelnd gedacht wird, auf jenen Anstoss zurück, den der *νοῦς* jener chaotisch vermengten Masse der Ursamen behufs der Sonderung und Scheidung giebt, durch welchen Process die Creaturen entstehn; vgl. die Stellen bei Ritter Gesch. der Ph. I p. 314 ff. In der Melan. Fr. 487 spricht der Dichter blos von dem Scheidungsprocess der uranfänglich chaotischen Masse, so dass Diod. Sic. 1, 7 des Euripides Lehre von seinen eigenen, halb volksthümlichen, halb philosophischen Ansichten nicht verschieden findet. *Ἔοικε δέ,* sagt er, *περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ' Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ. Ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως· ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία· ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, τίκτουσι πάντα, κἀνέδωκεν* (sc. *ἡ γῆ*) *εἰς φάος δένδρη, πετεινά, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει, γένος τε θνητῶν* —. Fragm. inc. 990, dessen Verfasser übrigens zweifelhaft ist, setzt hinwiederum den Aether an die Stelle des *οὐρανός*· denn es lautet: *Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω.* Ist es Euripideisch, so ist es zu erklären nach dem schon I, 45 angeführten Fr. Chrys. 833, nach welchem der Aether das zeugende, die Erde, *σταγόνας νοτίους παραδεξαμένη*, das empfangende Princip ist. — Jedenfalls ist so viel gewiss, dass Euripides in so fern neue Götter lehrt, als er unter dem Namen Zeus nicht den Gott des Volksglaubens, sondern eine Kraft verstehen heisst, welche

dem νοῦς seines Lehrers Anaxagoras gleicht und deren Bild und Gleichniss der Aether ist.

16. Aber nicht blos Anaxagoreische Philosophie sondern auch Orphische Theologie nimmt Euripides in seine Dramen auf. Des Orpheus selbst gedenkt er mehrere Male. Abgesehn von der Sage, dass die Bäume den Klängen seiner Leyer gefolgt seien (Bacch. 550), nennt er ihn im Rhesus 936 den Erfinder der Mysterien: *μυστηρίων τε τῶν ἀποῤῥήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς·* er kennt Schriften des Orpheus, wahrscheinlich das von Onomacritus zusammengestellte Corpus doctrinae orphicae, in welchen die Rede ist von *φαρμάκοις*, heilenden Sühnmitteln, welche die Kraft haben Unheil abzuwenden; Alcest. 972. *οὐδέ τι φάρμακον* (*ἀνάγκας εὗρον*) *Θρῄσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς·* und zu diesen *φαρμάκοις* gehören ohne Zweifel die *ἐπῳδαί*, von welchen er im Cyclops 638 einen komischen Gebrauch macht. Aus der Polemik gegen Orphische Askese Hippol. 949 gewinnen wir einen Beleg für das Vorhandensein einer Orphischen Sekte: *ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς σίτοις καπήλευ'* (d. i. gieb dich für einen Heiligen durch Speise, durch Genuss nicht animalischer Nahrung aus) *Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·* vgl. oben VII, 9 extr. Aber der Haupteinfluss der Orphischen Theologie auf die Euripideische Poesie dürfte in der von unserem Dichter adoptirten Theocrasie oder Mischung göttlicher Persönlichkeiten bestehn, welche, wie Lobeck nachweist p. 79. 155. 614, das Alterthum für orphisch erklärt. Demeter wird identisch mit Rhea Cybele Helen. 1301 ff., dieselbe mit *Γαῖα*, Bacch. 268. *Δημήτηρ θεά· γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει· Γαῖα* hinwiederum mit *Ἑστία*, Fr. inc. 997. *καὶ Γαῖα μῆτερ· Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν, ἡμένην ἐν αἰθέρι·* ferner *Ἥλιος* mit Apollon, Phaeth. Fr. 775, 11. *ὦ καλλιφεγγὲς Ἥλι', ὥς μ' ἀπώλεσας καὶ τόνδ'. Ἀπόλλω δ'* (vermeintlich von *ἀπολλύναι*) *ἐν βροτοῖς σ' ὀρθῶς καλεῖ, ὅστις τὰ σιγῶντ' ὀνόματ' οἶδε δαιμόνων.* Derselben entspricht die der *Σελήνη* mit Artemis, die freilich nur vorkommt im unächten Schlusse der Iph. Aul. 1566. Hiezu tritt die Mischung der Persephone mit Hecate, Jon. 1054. *εἰνοδία θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις καὶ μεθαμερίων·* denn nicht die Persephone

des Volksglaubens sondern Hecate ist die εἰνοδία, die Weggöttin, die nächtlicher und mittäglicher ἔφοδοι (hier wohl s. v. a. Schliche) waltet. Endlich wiederholt sich die schon anderweitig geschehene Gleichsetzung des Zeus und Hades (II, 17, 2); Fr. inc. 967. Σοί, τῷ πάντων μεδέοντι, χοὴν πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ᾽ Ἀΐδης ὀνομαζόμενος στέργεις. Diese Theocrasie entspricht entschieden der pantheistischen Tendenz des Orphicismus und ist dem bestehenden Volksglauben offenbar gefährlich.

17. Euripides lebt aber in einer Zeit, in welcher nicht nur der Glaube, sondern auch Gesetz und Sitte wankt, so dass das Leben der Willkür persönlicher Gewalt und Leidenschaft preisgegeben ist. Es ist ganz und gar Ausdruck der Zeitstimmung, was der Dichter im Hippol. Vel. Fr. 434 sagt: οὐ γὰρ κατ᾽ εὐσέβειαν αἱ θνητῶν τύχαι, τολμήμασιν δὲ καὶ χερῶν ὑπερβολαῖς ἁλίσκεταί τε πάντα καὶ θηρεύεται. Nun würde man freilich sehr irren, wenn man ihn der Sittenlosigkeit seiner Zeit theilhaftig erachten wollte. Nicht nur ist sein eigener Wandel makellos, wie vornehmlich aus dem beredten Stillschweigen der Komiker hervorgeht, sondern auch seine Poesie ist eine Fundgrube der sittlichen Weisheit des alten Griechenlands. Darum hat er uns oben im fünften Abschnitt als Quelle gedient; hier wollen wir in wenigen Zügen der Hauptsachen gedenken. Vor Allem preist er als Princip aller Tugend und aller Glückseligkeit das Maass; Med. 127. τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν τοὔνομα νικᾷ χρῆσθαί τε μακρῷ λῷστα βροτοῖσιν· τὰ δ᾽ ὑπερβάλλοντ᾽ οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς, d. i. nimia inter mortales nunquam opportune pollent; Hippol. 264. οὕτω τὸ λίαν ἧσσον ἐπαινῶ τοῦ μηδὲν ἄγαν· καὶ ξυμφήσουσι σοφοί μοι. Die Macht im Menschen, welche ihn vor Sünde bewahrt, ist die αἰδώς· Hippol. Vel. Fr. 438. ὦ πότνι᾽ Αἰδώς, εἴθε τοῖς πᾶσιν βροτοῖς ξυνοῦσα τἀναίσχυντον ἐξῄρου φρενῶν. Im Erechtheus Fr. 372 entwickelt er eine Reihe von Klugheits- und Sittenregeln, welche auf Achtung bürgerlicher Gleichheit, Entschiedenheit der Gesinnung, rechtschaffenen Vermögenserwerb, Zurückweisung von Schmeichlern, Aufsuchen edlen Umgangs und Hass gegen Zügellosigkeit, Warnung vor dem Missbrauch bevorzugter Stellung zu schändlichen Verführungen und vor politischer

Parteinahme für schlechte Bürger hinausgehn. Die Grundbedingungen sittlichen Gedeihens und der Bewahrung vor Schlechtigkeit fasst er Fr. inc. 892 in folgender Weise zusammen: *τὸν σὸν δὲ παῖδα σωφρονοῦντ' ἐπίσταμαι χρηστοῖς θ' ὁμιλοῦντ' εὐσεβεῖν τ' ἠσκηκότα. Πῶς οὖν ἂν ἐκ τοιοῦδε σώματος* (ich vermuthe *λήματος*) *κακὸς γένοιτ' ἄν*; Besonders fordert er auch eine maassvolle Stellung des Menschen zu Glück und Unglück; Fr. inc. 938. *μηδ' εὐτύχημα μηδὲν ὧδ' ἔστω μέγα, ὅ σ' ἐξεπαρεῖ μεῖζον ἢ χρεὼν φρονεῖν· μηδ' ἤν τι συμβῇ δυσχερὲς δουλοῦ πάλιν, ἀλλ' αὐτὸς αἰεὶ μίμνε, τὴν σαυτοῦ φύσιν σώζων βεβαίως, ὥστε χρυσὸς ἐν πυρί·* Jon. 1626. *ὅτῳ δ' ἐλαύνεται συμφοραῖς οἶκος, σέβοντα δαίμονας θαρσεῖν χρεών· εἰς τέλος γὰρ οἱ μὲν ἐσθλοὶ τυγχάνουσιν ἀξίων, οἱ κακοὶ δ', ὥσπερ πεφύκασ', οὔποτ' εὖ πράξειαν ἄν.* Von selbst versteht sich, dass der Dichter die Bedeutung und den Werth der göttlich menschlichen Einrichtungen anerkennt, auf welchen alle Gesittung des Lebens beruht, der Familie und des Staates. Ein Bild der Festigkeit des ehelichen Bundes geben Menelaus und Helena, die, wenn gemeinsame Rettung nicht gelingt, gemeinsam zu sterben sich verschwören, Helen. 834 ff. Was Alcestis für den Gemahl thut, ist bekannt. Fr. inc. 885 wird in schönen Versen das Recht der Aeltern gewahrt: *ὅστις δὲ τοὺς τεκόντας ἐν βίῳ σέβει, ὅδ' ἐστὶ καὶ ζῶν καὶ θανὼν θεοῖς φίλος. Ὅστις δὲ τοὺς φύσαντας μὴ τιμᾶν θέλῃ, μή μοι γένοιτο μήτε συνθύτης θεοῖς, μήτ' ἐν θαλάσσῃ κοινόπλουν στέλλοι σκάφος.* Für die Mahnungen zur Vaterlandsliebe und zu freudigem Darbringen der Opfer, welche es fordert, citiren wir das Zeugniss des Lyc. c. Leocr. 100. *διὸ καὶ δικαίως ἄν τις Εὐριπίδην ἐπαινέσειεν, ὅτι τά τε ἄλλ' ὢν ἀγαθὸς ποιητὴς καὶ τοῦτον τὸν μῦθον* (von der Opferung der Tochter des Erechtheus) *προείλετο ποιῆσαι, ἡγούμενος κάλλιστον ἂν γενέσθαι τοῖς πολίταις παράδειγμα τὰς ἐκείνων πράξεις, πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας συνεθίζεσθαι ταῖς ψυχαῖς τὸ τὴν πατρίδα φιλεῖν.* Nun folgt die Rede Praxithea's, der Gattin des Erechtheus, in welcher diese den Entschluss, der Rettung des Vaterlands ihre Tochter zu opfern, ausspricht und begründet (Fr. 353). Wir heben heraus v. 14. *ἔπειτα τέκνα τοῦδ' ἕκατι τίκτομεν, ὡς θεῶν τε βωμοὺς πατρίδα τε ῥυώμεθα·* sodann den Schluss

v. 53. *ὦ πατρίς, εἴθε πάντες οἳ ναίουσί σε οὕτω φιλοῖεν ὡς ἐγώ· καὶ ῥᾳδίως οἰκοῖμεν ἄν σε κοὐδὲν ἂν πάσχοις κακόν.* Handlungen solcher Art benützt der Dichter gern zu seinen Dramen; wir erinnern an Iphigenia in Aulis, an Menöceus in den Phönissen, an Macaria in den Herakliden. Da wir aber hier keine vollständige Euripideische Ethik geben, sondern nur den Satz belegen wollten, dass die Grundlagen griechischer Sittlichkeit vom Dichter durchaus anerkannt und geehrt werden, so wenden wir uns zur Darlegung dessen, worin sich bei ihm auch im Gebiete der praktischen Sittlichkeit „das unbedingte Recht der Subjektivität" geltend macht, in welchem er nach Bernhardy Lit. G. II p. 851 das Princip seiner Zeit erkannt hat.

18. Es ist das Wesen von Gesetz und Sitte, dass sie eine dem Belieben des Menschen entnommene, vielmehr unbedingt gebietende Macht sind. Und zwar steht in Absicht auf Unveränderlichkeit die gute Sitte noch über dem Gesetz, wenigstens dem sogenannten positiven; Pirith. Fr. 598. *τρόπος ἐστὶ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου. Τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτὲ ῥήτωρ δύναιτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω λόγοις ταράσσων πολλάκις λυμαίνεται.* Dieser *τρόπος χρηστός* ist hier zwar die gute Sitte des Einzelnen, die sittliche Weise der Person; aber diese entsteht eben, wenn der Einzelne den ausser ihm vorhandenen *νόμος* zu dem seinigen macht und sein Wollen und Denken von ihm bestimmen lässt. Das objektive Sittengesetz aber ist, wie wir I, 51 gesehen haben, einerseits allerdings eine Gabe der Götter; aber bei der entschiedenen Neigung des Griechen, allgemeine Gesetze und Einrichtungen, welche sich nach unserer Anschauung aus der menschlichen Natur heraus entwickelt haben, auf einen bestimmten Urheber zurückzuführen, eine Neigung, welche auch Euripides theilt, vgl. Androm. 937, Suppl. 203, macht sich andererseits auch die Vorstellung Bahn, es seien dergleichen Satzungen irgend einmal von einem bestimmten Menschen vorgeschlagen, als nützlich erwiesen und von der überzeugten Mehrheit angenommen worden. Diese Vorstellung dient der Sophistik zur Begründung ihrer Aussage von der Abschaffbarkeit aller bisher für unverbrüchlich erachteten Gesetze; denn ein von einem Einzelnen vorgeschlagenes, von der Mehrheit angenommenes Gesetz kann in

Folge eines andern Antrages von der umgestimmten Mehrheit allerdings wieder abgeschafft werden. Bei Arist. Nubb. 1420 sagt der alte Strepsiades: *ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν*, d. i. *τύπτεσθαι*. Pheidippides erwidert: *οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον* (*μὴ τύπτεσθαι τοὺς πατέρας*), *ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἧττόν τι δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν*; Diese Vorstellung ist es, welche dem berüchtigten Verse zu Grunde liegt: *τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ*, Aeol. Fr. 24. Hiemit wird allerdings das Dasein eines von jeweiliger Willkür der Menschen unabhängigen Guten oder Bösen geleugnet, und solche Stellen haben dem Dichter den Vorwurf sittlich zerstörender Absichten bereitet. Was ihm hiemit Schuld gegeben ward, ist aber gewiss nicht, dass er selbst solchen Ansichten gehuldigt, sondern dass er sich herbeigelassen habe, sie dem Volke zu Ohren und ins Bewusstsein zu bringen und somit Handlanger der wühlenden Sophistik zu sein. Unverfänglicher lautet Hipp. Vel. Fr. 433. *ἔγωγέ φημι καὶ νόμον γε μὴ σέβειν ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον*· denn dies ist im Grunde doch nur unser Noth kennt kein Gebot; vgl. mit Wagner Hel. 514. *λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος· δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύει πλέον*· Fr. inc. 863. *οὐκ αἰσχρὸν οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς.* Allein es kommt eben auf die Beschaffenheit jener Noth an, und ob dasjenige was der Mensch seine Noth nennt nicht blos der ungehemmte Drang der Leidenschaft ist, welcher über Gebote sich hinwegsetzen möchte, denen die Natur irgend wann einmal ungiltig sein zu können gänzlich fehlt. Oft aber wird als Recht der Leidenschaft betrachtet, was im Grunde blos Forderung des selbstischen Willens ist, z. B. Rache im Jon 1051. *τὴν δ' εὐσέβειαν εὐτυχοῦσι μὲν καλὸν τιμᾶν· ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις, οὐδεὶς ἐμποδὼν κεῖται νόμος.* Solche Leidenschaft kann sich immer auf den Satz stützen, den Med. 86 der Pädagog mit sittlicher Beschränkung, im Cresphontes aber Fr. 461 Polyphon zur Beschönigung eines Verbrechens sagt; dort heisst es: *ἄρτι γιγνώσκεις τόδε, ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ, οἱ μὲν δικαίως, οἱ δὲ καὶ κέρδους χάριν*· hier aber: *ἐκεῖνο γὰρ πέπονθ', ὅπερ πάντες*

βροτοί· φιλῶν μάλιστ' ἐμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι. Solcher Selbstliebe nun, welche nur sich, das Recht des Andern aber und das entsprechende Gesetz nicht beachtet, dient die Sophistik der Leidenschaft, deren Begehrlichkeit jene irgendwie zu rechtfertigen und zu beschönigen versteht, und dieser Sophistik hat kein Dichter des Alterthums beredtere Worte geliehen als Euripides. Wir erinnern an Eteocles berühmtes Wort Phoen. 525. εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν· τἄλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών, ferner an Phädra's und der Amme Gespräch im Hippol. 435 ff., wo letztere mit wahrhaft teuflischer Kunst das Gewissen der ersteren einzuschläfern und in der Pflicht der Selbsterhaltung einen ausreichenden Grund um der Leidenschaft zu fröhnen ihr nachzuweisen sucht, endlich an den berühmten Monolog der Medea v. 1005—1068, in welchem sich ihr der Mord ihrer Kinder endlich in eine nothwendige Maassregel verkehrt, dieselben vor Misshandlung zu schützen; v. 1047. μὰ τοὺς παρ' Ἅιδην νερτέρους ἀλάστορας, οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ παῖδας παρήσω τοὺς ἐμοὺς καθυβρίσαι. Die eigentliche Wahrheit ihrer Stimmung, der sie wirklich beherrschende Beweggrund kommt am Schluss des Monologs zu Tage v. 1066. καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά, θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς. Je treffender und sachgemässer der Dichter diese Selbstsucht der Rachelust darzustellen gewusst hat, um so gegründeter konnte der Vorwurf scheinen, dass er den unüberschreitbarsten Gesetzen ihr Recht zu nehmen verstehe, wenn es gelte auf Kosten derselben die Willkür der Leidenschaft vor sich selbst zu rechtfertigen.

19. Giengen wir bisher schon im Gebiete der Theologie und Ethik auf schwankendem Boden einher, so können wir feste Ansichten noch viel weniger in der Eschatologie gewärtigen. Die oben dargelegten Zweifel und Widersprüche des Volksglaubens theilt auch Euripides. Ein Theil der Todten geniesst im Hades der Heroenehre, wird heraufgerufen zum Genuss der Todtenopfer (Hecub. 530) oder zum Beistand der Lebendigen, Electr. 676; Agamemnon, der hier von Orestes und Elektra gerade wie bei Aeschylus Choeph. 489 (483) gerufen wird, soll sogar alle Todten, so viel wenig-

stens ihrer Troja mit ihm zerstört haben, als Streitgenossen mitbringen; auch ist Elektra vollkommen überzeugt, dass er seine Kinder hört; v. 683. *πάντ', οἶδ', ἀκούει τάδε πατήρ·* vgl. Troad. 1224, wo Hecabe zu dem todten Astyanax in Bezug auf Hektor sagt: *τὰ δ' ἐν νεκροῖσι φροντιεῖ πατήρ σέθεν.* Und gleichwohl wird im Cresphontes Fr. 451 sogar von Herakles gesagt: *εἰ μὲν γὰρ οἰκεῖ νερτέρας ὑπὸ χθονὸς ἐν τοῖσιν οὐκέτ' οὖσιν, οὐδὲν ἂν σθένοι,* und Priamus weiss Troad. 1306 vom Leiden der Hecabe nichts: *ἄτας ἐμᾶς ἄϊστος εἶ,* vgl. VII, 27. und die zweifelnde Aeusserung im Herc. f. 488. *ὦ φίλτατ', εἴ τις φθόγγον εἰσακούσεται θνητῶν παρ' Ἅιδῃ, σοὶ τάδ', Ἡράκλεις, λέγω.* Was das Loos der Todten in Absicht auf Freude und Leid betrifft, so haben wir schon oben VII, 14, 24 und 28 die sowohl Leid- als Freudlosigkeit derselben auch aus Euripides nachgewiesen. In Absicht auf jenseitige Belohnung der Frommen wechselt ebenfalls Zweifel mit Zuversicht; Alcest. 756. *εἰ δέ τι κἀκεῖ πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχουσ' Ἅιδου νύμφᾳ παρεδρεύοις·* Andromeda Fr. 885. *ὅστις δὲ τοὺς τεκόντας ἐν βίῳ σέβει, ὅδ' ἐστὶ καὶ ζῶν καὶ θανὼν θεοῖς φίλος.*

Es hat aber Euripides auch Anschauungen seiner Philosophie in seine Dramen mit aufgenommen und ist mit diesen von dem Volksglauben so wesentlich abgewichen wie mit einigen seiner theologischen Anschauungen. Vor Allem gehört hieher Polyid. Fr. 634. *τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται·* vgl. Phrix. Fr. 821. *τίς δ' οἶδεν, εἰ ζῆν τοῦθ', ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί.* Diese tiefe Ahnung wird von den späteren Philosophen anerkannt; Plat. Gorg. p. 492 E. *οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἄν, εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων τίς δ' οἶδεν κτλ.*, Juncus de senect. bei Stob. 121, 35. *ὁ δὲ θάνατος ἄδηλον μὲν εἰ φύσιν ἔχει τῆς ἀληθοῦς ζωῆς, τοῦ ζῆν ὑπό τινων ἀποτεθνηκέναι λεγομένου.* Wie diese Ahnung ihre Ausbildung und wissenschaftliche Begründung in der platonischen Philosophie gefunden hat, weist deren Geschichte nach. Derjenige Tod nun, welcher das wahre Leben heisst, schliesst offenbar die Erhaltung der selbstbewussten Persönlichkeit in sich; diese schwindet aber bei der anaxagoreischen Auffassung der Unsterblichkeit, welche der Dichter ebenfalls bietet. Nach dieser kehrt der Geist des Menschen, ohne zu

leben, d. h. ohne Persönlichkeit, in den Aether, sein irdischer aus Erde gewordener Theil zur Erde zurück. Helen. 1013. ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών· nach Verlust der an das Leben geknüpften Persönlichkeit geht der νοῦς des Einzelnen unter im allgemeinen νοῦς und nimmt, ohne mehr ein Individuum zu beseelen, an dessen unsterblichem Bewusstsein Theil. Hienach fasse man Suppl. 1147. βεβᾶσιν, οὐκέτ' εἰσί μοι πάτερ, βεβᾶσιν· αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη πυρὸς τετακότας σποδῷ· ποτανοὶ δ' ἤνυσαν τὸν Ἅιδαν, wo das Zurückfallen in die gewöhnliche Vorstellung frappirt. Ferner Fr. 943. ὁ δ' ἄρτι θάλλων σάρκα διοπετὴς ὅπως ἀστὴρ ἀπέσβη, πνεῦμ' ἀφεὶς εἰς αἰθέρα. Diese Form der Unsterblichkeitslehre erklärt der Dichter selbst im Chrysipp. Fr. 833 aus der oben schon erwähnten Schöpfungslehre. Die Erde und der αἰθὴρ Διός sind die schaffenden Mächte, aus deren Vereinigung alle Creaturen entstehn. Es ist also natürlich, dass diejenigen Geschöpfe, welche Theil haben an dem Wesen beider Mächte, je nach ihren beiden Hauptbestandtheilen in das Gebiet zurückkehren, aus welchem sie gekommen sind. Die Worte lauten: χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον πόλον ἦλθε πάλιν· θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων, διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξε. Der Tod ist somit eine Scheidung des Geschöpfs in seine Elemente, deren jedes durch denselben seine eigenthümliche Form wieder annimmt. Hieher gehören auch die nach Stob. 123, 3 dem Moschion zurückzugebenden Verse, die man bisher in den Suppl. 532 ff. als Euripideische las: ἐάσατ' ἤδη γῇ καλυφθῆναι νεκρούς, ὅθεν δ' ἕκαστον εἰς τὸ σῶμ' ἀφίκετο, ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν· οὔτι γὰρ κεκτήμεθα ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον· κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν· statt τὴν θρέψασαν würde Euripides vielleicht τὴν τεκοῦσαν geschrieben haben. — Es spricht aber der Dichter nicht blos von einem Verschwinden des Geistes im allgemeinen Weltgeist, sondern auch von einem Versinken des Menschen in das Nichts; Meleag. Fr. 537. τοὺς ζῶντας εὖ δρᾶν· κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ γῆ καὶ σκιά· τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει, das Nichts, der einzelne Mensch, versinkt in Nichts; vergl.

Hypsip. 752, 4. *αὐτός τε θνήσκει· καὶ τάδ' ἄχθονται βροτοὶ εἰς γῆν φέροντες γῆν*, und mehr noch Troad. 634. *οὐ ταὐτόν, ὦ παῖ, τῷ βλέπειν τὸ κατθανεῖν· τὸ μὲν γὰρ οὐδέν, τῷ δ' ἔνεισιν ἐλπίδες·* hier wird Gestorbensein geradezu für Nichtsein erklärt. Endlich findet sich sogar der ächt euripideische Wunsch, dass es ein Jenseits gar nicht geben möge; Macaria sagt in den Heracliden v. 590. *προὔθανον γένους· τάδ' ἀντὶ παίδων ἐστί μοι κειμήλια καὶ παρθενείας, εἴ τι δὴ κάτω χθονός· εἴη γε μέντοι μηδέν· εἰ γὰρ ἕξομεν κἀκεῖ μερίμνας οἱ θανούμενοι βροτῶν, οὐκ οἶδ' ὅποι τις τρέψεται.* Die Lust des Dichters am Bestehenden zu rütteln und das was ist anders zu wünschen als es ist, verschont sogar die Unterwelt nicht. Dieser Wunsch ist an der Stelle, wo er steht, um so merkwürdiger, als ihn weder der Charakter Makaria's noch die Folge ihrer Gedanken fordert; ihre Rede wäre vollständig auch ohne ihn; er ist eine reine Ausgeburt des Geistes der Verneinung, den wir als einen Geist des Besser wissen und Besser machen wollens schon oben gezeichnet haben, und in welchem sich am Ende die Sophistik der Zeit am treuesten spiegelt.

20. Nachdem wir den Spuren des sophistischen Zeitgeistes, wie er sich kund gibt bei Euripides, in den Gebieten der Theologie, Ethik und Eschatologie nachgegangen sind, fordert noch eine Hauptfrage Erledigung, die nach dem Bewusstsein des Dichters von dieser Sophistik, ob er sie erkennt und dem Realismus des Bestehenden gegenüber mit Wissen und Willen in der Weise festhält, dass er ihr eine unbedingte Berechtigung zuschreibt. Wenn er ihr Recht begründen wollte, so würde er es mit der Behauptung thun, dass es eine von aller Willkür unabhängige, allgemein giltige Wahrheit nicht gebe; denn darin beruht das Recht des Zweifels. Wir lesen diese Begründung heraus aus Phoen. 500. *εἰ πᾶσι ταὐτὸ καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἅμα, οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις· νῦν δ' οὔθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς πλὴν ὀνομάσαι, τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε*, d. h. der Name ist die Sache nicht. Allein mit dem Rechte der Sophistik erkennt er auch ihre Gefahr und lässt ihr keineswegs unbedingte Geltung, und wenn ihm von den Zeitgenossen ohne Rücksicht auf seine poetische Befugniss als Schuld angerechnet wurde, dass er das Volk mit gefährlichen

Grundsätzen bekannt mache, so muss ihm auch als Verdienst angerechnet werden, dass er dasselbe vor den Gefahren der Sophistik nicht ungewarnt lässt. Vgl. Electr. 295. *οὐ γὰρ οὐδ' ἀζήμιον γνώμην ἐνεῖναι τοῖς σοφοῖς λίαν σοφήν.* So stellt er denn der Sophistik nicht blos den derben Realismus des Cyclopen, in komischer Weise gegenüber; Cycl. 311. Silen. *παραινέσαι σοι βούλομαι· τῶν γὰρ κρεῶν μηδὲν λίπῃς τοῦδ'* (des Odysseus). *Ἢν δὲ τὴν γλῶσσαν δάκῃς, κομψὸς γενήσῃ καὶ λαλίστατος, Κύκλωψ.* Cycl. *ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός· τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφίαι κτλ.* —, sondern auch die nützliche Thätigkeit des Kriegers und Staatsmanns und des Landwirths; Aeol. Fr. 17. *λαμπροὶ δ' ἐν αἰχμαῖς Ἄρεος ἔν τε συλλόγοις μή μοι τὰ κομψὰ ποικίλοι γενοίατο, ἀλλ' ὧν πόλει δεῖ, μεγάλα βουλεύοντες εὖ.* Antiop. Fr. 197. *τοιαῦτ' ἄειδε* (so redet Zethus zu Amphion) *καὶ δόξεις φρονεῖν, σκάπτων, ἀρῶν γῆν, ποιμνίων ἐπιστατῶν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφεὶς σοφίσματα, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις·* vgl. Plat. Gorg. 486 C. Die Sophistik ist nur tauglich zum Grossthun bei Gleichgesinnten; Fr. inc. 925. *μή μοι λεπτῶν θίγγανε μύθων, ψυχή. Τί περισσὰ φρονεῖς; εἰ μὴ μέλλεις* (nisi forte gloriatura es) *σεμνύνεσθαι παρ' ὁμοίοις.* Sie ist im Grunde sehr wohlfeil; denn es giebt nichts, das nicht eine doppelte Seite der Betrachtung, also Veranlassung zu Zweifel böte; Antiop. Fr. 213. *ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ' ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.* Das innere Wesen aber und den sittlichen Grund der Sophistik scheint der Dichter aufdecken zu wollen Suppl. 216. Theseus hat alle die leiblichen und geistigen Güter des civilisirten Lebens, die der Mensch aus eines Gottes Hand empfangen, aufgezählt. Nun fährt er fort: *ἆρ' οὐ τρυφῶμεν, θεοῦ κατασκευὴν βίῳ δόντος τοιαύτην, οἷσιν οὐκ ἀρκεῖ τάδε; ἀλλ' ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μεῖζον σθένειν ζητεῖ, τὸ γαῦρον δ' ἐν φρεσὶν κεκτημένοι δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι.*

21. Diesen Satz durchzuführen hat Euripides eine ganze Tragödie bestimmt, die Bacchen, welche, wie geflissentlich zur Bekämpfung der Sophistik bestimmt, alles menschliche Vernünfteln, selbst das in mancher Hinsicht berechtigte, an der realen und objektiven Macht des Göttlichen zu Schanden werden lassen. Schon oben VII, 9 haben wir ausgesprochen,

dass Pentheus von Euripides durchaus nicht als Verächter aller Götter und alles Heiligen dargestellt wird. Er ist im Gegentheil ein löblicher Fürst, der es für seine Regentenpflicht hält, Zucht und Sitte aufrecht zu erhalten gegen den vermeintlichen Unfug eines Gottesdienstes, der ihm nichts als ein Deckmantel schnöder Lüste zu sein scheint; vgl. 208—218. Und von seinem Standpunkt aus hat er Alles für sich. Das ekstatische Gebahren der Frauen spricht aller weiblichen Sitte Hohn; es ist der Greise, des Kadmus und Tiresias, völlig unwürdig, sich in dies heillose Treiben miteinzulassen, v. 241 ff. Und vollends die weibische, üppige Erscheinung des Dionysus, seine Anmassung, als ein neuer Gott auftreten und sich sammt seiner asiatischen Schwärmerei den Griechen aufdrängen zu wollen, das Alles giebt dem Zorn des Pentheus und seinem Rationalismus so zu sagen volle Berechtigung. Worin also liegt seine Schuld, die er so fürchterlich büssen muss? Antwort: darin, dass er dieses sein menschliches Denken und Meinen der objektiven Wirklichkeit des Gottes gegenüber nicht aufgiebt, dass es trotz dessen Wundern und Machterweisungen, in welchen derselbe sich als Gott bewährt, immerfort auf seinem Sinne beharrt. Vergebens sind die Vorstellungen und Belehrungen der Greise, 259—362, vergebens die wunderbare Befreiung der Bacchantinnen, 432—437; das göttlich furchtlose Benehmen des vermeintlich menschlichen Führers des κῶμος, der aber Dionysus selbst ist, macht keinen Eindruck auf ihn, 440—507, ja nicht einmal die wunderbare Erderschütterung, die schreckliche Lohe, welche aus Semele's Grab herausschlagend den Palast des Pentheus zu zerstören droht, die übernatürliche Befreiung des gefesselten und eingekerkerten Dionysus, 565—645. Als ob noch ein letzter Versuch gemacht werden sollte, das verhärtete Gemüth des Königs zu überwinden, veranlasst Dionysus selbst v. 647, dass vor aller weiteren Verhandlung Pentheus noch den Bericht des Boten vernimmt, der die gottgewirkten Kräfte der Bacchantinnen ins hellste Licht setzt, 667—764. Nachdem aber auch dieser Versuch an dem Starrsinn des Königs gescheitert ist, hat auch die Langmuth des Gottes ein Ende. Als Pentheus alle Vorstellungen des Gottes schnöde verworfen hat, beginnt derselbe — diesen Moment hat der Dichter v. 800 mit dem entscheidenden ἆ bezeichnet — den

hartnäckigen Frevler zu bethören; der vollberechtigte Gott siegt über des Menschen nun nicht mehr berechtigten Unglauben, und der Wahnsinn menschlicher Verstandesanmassung gegen den Realismus göttlicher Kräfte wird in wirklichen Wahnsinn verwandelt, der den vernunftstolzen König, noch bevor er untergeht, selbst in seinem Thun und Benehmen zum Gespötte macht, 838—851.

22. Betrachten wir nunmehr die einzelnen Stellen, in welchen der Dichter in seinem Drama die Sophistik bekämpft. V. 192. Cadm. *οὐ καταφρονῶ ᾽γὼ τῶν θεῶν θνητὸς γεγώς.* Tiresias: *οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι* (wir führen mit den Göttern keinen klügelnden Streit). *Πατρίους* (die Handschriften: *πατρός*) *παραδοχὰς ἅς θ᾽ ὁμήλικας χρόνῳ κεκτήμεθ᾽, οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, οὐδ᾽ εἰ δι᾽ ἄκρων τὸ σοφὸν εὕρηται φρενῶν*, die Ueberlieferungen, die das Vaterland überliefert, und in welchen wir einen Besitz haben, der so alt ist als die Zeit, es stösst sie kein Vernünfteln, keine Dialektik um, auch wenn die (angebliche) Weisheit durch das feinste, sublimste Denken gefunden worden ist. Wir haben absichtlich recht periphrastisch übersetzt, weil wir anschaulich machen wollten, wie scharf in dieser Stelle die Gegensätze des Glaubens und des Denkens bestimmt sind. Der Inhalt des Glaubens sind die *παραδοχαί*, die historisch gegebenen Ueberlieferungen, welche die doppelte Eigenschaft haben, erstlich vaterländische zu sein (Valckenärs *πατρίους* scheint mir unerlässlich), und wie viel hierauf ankommt, haben wir oben V, 7 gesehn, und zweitens unvordenkliche, somit die Gewähr der Zeit und die Vermuthung uralter Weisheit für sich haben; vgl. IV, 1. Diesen tritt gegenüber der *λόγος*, die Dialektik mit ihrer aprioristischen, ergrübelten Weisheit, welche sich jedoch der Ueberlieferung gegenüber ohnmächtig erweist. Dass dieser Satz, der eigentlich gegen Dionysus spricht, als gegen den nicht überlieferten, sondern neu auftretenden Gott, gleichwohl vom Dichter in sein Drama hineingenommen worden ist, das beweist, wie sehr ihm die Bekämpfung der Sophistik überhaupt am Herzen lag; denn gegen diese nur ist er in passender Weise gerichtet. Unverkennbar auf die Zeitsophistik bezieht sich was wir in einem Chorliede v. 379 lesen: *ἀχαλίνων στομάτων ἀνόμου τ᾽ ἀφροσύνας τὸ τέλος δυστυχία*, und besonders v. 388. *τὸ σοφὸν δ᾽*

οὐ σοφία καὶ τὸ μὴ θνητὰ φρονεῖν. Βραχὺς αἰών· ἐπὶ τούτῳ δέ τις ἂν μεγάλα διώκων τὰ παρόντ' οὐχὶ φέροι. Μαινομένων οἵδε τρόποι καὶ κακοβούλων παρ' ἔμοιγε φωτῶν· das Vernünfteln ist die Weisheit nicht und das Sinnen auf Dinge, die nicht für Sterbliche sind. Kurz ist das Leben; darum bekommt, wer nach hohen Dingen trachtet, das Vorhandene nicht. Das ist nach meinem Urtheil wahnwitziger, schlimm sich berathender Männer Art. — Vornehmlich bedeutsam ist der Schlusssatz dieses Chors v. 421. *τὸ πλῆθος ὅ τι τὸ φαυλότερον ἐνόμισε χρῆταί τε, τόδ' ἂν δεχοίμαν* (so Kirchhoff), d. i. was die schlichtere Menge glaubt und braucht, dem schliess' ich mich an. Hiemit ist die Zustimmung zum Volksglauben, mit welchem die Sophistik im Streite liegt, ausdrücklich ausgesprochen. Ausgeführter noch wird das Recht der Satzung, welche den Volksglauben bestimmt, anerkannt in einem Chorliede v. 879. *κρυπτεύουσι δὲ ποικίλως (οἱ θεοί) δαρὸν χρόνου πόδα καὶ θηρῶσιν τὸν ἄσεπτον. Οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γινώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν. Κούφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός·* das ist: Lange Zeit verbergen sie listig ihren Fuss und hassen (doch) den Frevler. Mit Recht; denn nie soll man sinnen und dichten wider Gebrauch und Gesetz, d. h. im Denken und Trachten über das vom Gesetz erlaubte Maass hinausgehn. Wenig ja kostets, an die Macht des Göttlichen, was dies auch sei, zu glauben und anzuerkennen, was durch Zeit und Natur (seine eigene nämlich) zur Satzung geworden ist. — Wenn man erwägt, dass dieses Drama vielleicht die letzte, in Macedonien vollendete Arbeit des Dichters gewesen und in Athen nach Schol. Aristoph. Ran. 67 erst nach seinem Tode von seinem Sohn auf die Bühne gebracht worden ist, so kann man sich kaum erwehren es für eine Palinodie zu halten. Wenigstens wird man gern die Worte Bernhardy's unterschreiben, welcher in der Lit. Gesch. II. p. 878 sagt: Euripides hat hier mit gesammelter Kraft und klarem Blick am Schluss seiner Laufbahn die Entsagung begründen wollen, welche dem zweifelvollen Denker, nachdem er die Skepsis überwunden, in Betracht des kurzen Lebens, im Angesicht so vieler schwieriger Probleme, doch vorzüglich in der unantastbaren Ruhe des frommen Bewusstseins ziemt.

23. Aber lange bevor dieser Verzicht des Dichters auf die Sophistik zu Tage kam, war seine Richtung und die der ganzen Zeit aufs heftigste bekämpft worden von der Komödie. Aristophanes, für uns ihr Hauptvertreter, findet eine Zeit vor, die ihm mit ihrer zügellosen Neuerungssucht, vor welcher Satzung und Sitte zu Grunde gehen musste, in allen Hauptbeziehungen des Lebens förmlich toll geworden scheint. Nur bei den Frauen ist noch alles *ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ*, Eccles. 215—240; sonst hat sich des Staates eine solche Gier nach Neuerungen bemächtigt, dass ihm diese Ersatz für alle sonstige Herrschaft sind; ib. 586. *περὶ μὲν τοῦ καινοτομεῖν, μὴ δείσῃς· τοῦτο γὰρ ἡμῖν δρᾶν ἀντ᾽ ἄλλης ἀρχῆς ἐστιν, τῶν δ᾽ ἀρχαίων ἀμελῆσαι.* Diese Tollheit muss ganz toll, das Regiment muss den Frauen übergeben werden; denn das ist das Einzige, was noch nicht geschehen ist; ib. 455. Blep. *τί δῆτ᾽ ἔδοξεν* (in der Versammlung); Chrem. *ἐπιτρέπειν γε τὴν πόλιν ταύταις· ἐδόκει γὰρ τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει οὔπω γεγενῆσθαι.* Das Bürgerthum ist entartet durch Eindringlinge (vgl. z. B. Av. 32, wo es von einem *Σάκας* heisst: *ὁ μὲν γὰρ οὐκ ὢν ἀστὸς εἰσβιάζεται*), der Gehorsam gegen die Volksbeschlüsse eine Lächerlichkeit geworden, Eccl. 760 ff., um so mehr als diese selbst im nächsten Augenblick wieder geändert und zurückgenommen werden, ib. 797, bes. 813 ff. Statt erspriesslicher sonstiger Thätigkeit sind die Bürger aus Gewinnsucht nur auf Gerichtssitzungen erpicht; vgl. die Wespen ganz, Av. 109 ff., Nub. 208, besonders auch Acharn. 375. *τῶν τ᾽ αὖ γερόντων οἶδα τὰς ψυχὰς ὅτι οὐδὲν βλέπουσιν ἄλλο πλὴν ψήφῳ δακεῖν.* Ueberhaupt ist die Leitung der Staatsangelegenheiten nicht mehr wie sonst in den Händen edler Männer, die ohne Eigennutz und Bestechlichkeit (Eccl. 302 ff.) den trefflichen Münzen gleichen von altem Schrot und Korn (Ran. 717 ff.), sondern eitlen und selbstsüchtigen Demagogen anheimgegeben, welche den Begierden des Volkes schmeicheln (Eq. 50 ff. 1111), die Staatslasten allein auf die Reichen wälzen (Isocr. 8, 128), jeden hervorragenden Mann durch Sykophantie verfolgen (Acharn. 820 ff., Plut. 850 ff.), und durch Vorspiegelungen von Verschwörungen zum Sturze der Demokratie sich unentbehrlich zu machen wissen, Av. 125, Vesp. 488, Plut. 948 ff. Kleon in den Rittern ist das Bild dieser Demagogie; der Schwerpunkt des

Stückes ist, dass er, nachdem er Alles was noch gut und gross ist aufs unverschämteste verdrängt hat, nur gestürzt werden kann durch einen Menschen, der noch schlechter, noch frecher und gemeiner ist als er.

Was die Ochlokratie im Staate, das ist dem Komiker im Reiche des Geistes die Sophistik. Sonst hiess es: die Wahrheit ist Satzung, die Satzung ist heilig und unmittelbar gewiss. Diesen Satz haben die Sophisten nicht nur, es hat ihn auch und am gründlichsten Sokrates zerstört. Diesem ist die Wahrheit nicht mehr jene alte, für Kritik und Untersuchung gar nicht gemachte Satzung; sie wird ihm vermittelt und begründet durch Untersuchung und dialektische Speculation; vgl. oben §. 6. Gerade dieses Verfahren mit der Satzung gilt aber der alten Denkweise für unerlaubt; Plat. Legg. I p. 634 *E. ὑμῖν μὲν γάρ*, so sagt der Athener zu dem Kreter und Lacedämonier, *εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μη ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἐᾶν ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μιᾷ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας συμφωνεῖν ὥς πάντα καλῶς κεῖται θέντων θεῶν, καὶ ἐάν τις ἄλλως λέγῃ μὴ ἀνέχεσθαι τὸ παράπαν ἀκούοντας· γέρων δὲ εἴ τίς τι ξυννοεῖ τῶν παρ' ὑμῖν, πρὸς ἄρχοντά τε καὶ πρός ἡλικιώτην μηδενὸς ἐναντίον νέου ποιεῖσθαι τοὺς τοιούτους λόγους*. Was vom politischen Gesetze des Dorischen Staates gilt, dass es *θέντων θεῶν* über alle Kritik erhaben sei, gilt aus gleichem Grunde natürlich auch für die religiöse und ethische Satzung. Da nun aber diess, dass die Satzung an sich schon die Wahrheit und als solche heilig sei, Sokrates gerade nicht anerkennt, ja da er vorzugsweise die Jugend auf die Bahn der Kritik und Untersuchung führt, wird er dem Dichter in seiner wirklichen und geschichtlichen Person Repräsentant der Sophistik und überhaupt aller Philosophie, durch welche die Ueberlieferung abgethan wird, somit auch der Naturphilosophie. Darum ist dem Aristophanes die sokratische Dialektik die eitle Kunst des *λεπτολογεῖν*, des Subtilisirens und alles Alte zersetzenden und zernagenden Spintisirens, Sokrates selbst der Priester speculativster Albernheit, *λεπτοτάτων λήρων ἱερεύς*, Nub. 359. Diese Speculation stellt Aristophanes nicht nur als eine Feindin des Kultus dar (Nub. 425), sondern auch als Vernichterin aller Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit; sie lehrt, wie man mit gewandter

Zungenfertigkeit das Recht in Unrecht, das Unrecht in Recht verkehrt, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, Nub. 874, 882 ff.

Was aber die Sokratik im Gebiete des Denkens, das ist dem Komiker im Gebiete der Dichtkunst die Poesie des Euripides. Von den edlen Künsten ist die alte treffliche Gymnastik fast untergegangen, Nub. 985 ff. Ran. 729, die Musik entartet, Nub. 962 ff., die Lyrik ein leeres Wortgeklingel geworden, Av. 904 ff. 1372 ff.; die alten Dichter und ihre Kernlieder sind verachtet, Nub. 1355 ff. Dagegen hat jede verderbliche Richtung der Zeit in Euripides ein plauderhaftes Organ gewonnen. Er thut jeder Unsittlichkeit Vorschub, indem er die greuelhaftesten Dinge, insbesondere γάμους ἀνοσίους (Ran. 1043, Nub. 1371) dem Volke vor Augen und Ohren bringt; in der Kunst des λεπτολογεῖν ist er nicht minder bewandert als Sokrates, Ran. 814—829; sein Hauptverbrechen aber ist, dass er, ebenfalls wie Sokrates, den Atheismus lehrt; Thesm. 451. τοὺς ἄνδρας ἀναπέπεικεν οὐκ εἶναι θεούς.

24. Denn hierin gipfelt der Vorwurf, der den beiden verwandten Geistern gemacht wird. Was es nun damit bei Euripides für eine Bewandtniss hat, haben wir oben gesehn. Von Sokrates und seiner Schule spricht Aristophanes also: Strepsiades, der dem Sokrates Bezahlung des Honorars bei den Göttern zuschwört, erhält Nub. 247 den Bescheid, dass es für Sokrates und die Seinigen keine Götter mehr giebt: ποίους θεοὺς ὀμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι. Auf Strepsiades' Frage, wobei man denn schwöre, kommt es v. 253 f. zur Erklärung, dass es die Wolken sind, welche den Platz der Götter eingenommen haben; hiezu v. 365. αὗται γάρ τοι μόναι εἰσὶ θεαί· τἄλλα δὲ πάντ' ἐστὶ φλύαρος. Diese Stellung wird den Wolken aber schwerlich wegen irgend einer naturphilosophischen Bedeutung gegeben, sondern sie ist die Personifikation des eitlen Dunstes, welcher angeblich die ganze Sokratik beherrscht. Natürlich fragt Strepsiades v. 366. ὁ Ζεὺς δ' ἡμῖν, φέρε, πρὸς τῆς Γῆς, οὑλύμπιος οὐ θεός ἐστιν; Sokrates antwortet: ποῖος Ζεύς; οὐ μὴ ληρήσεις· οὐδ' ἔστι Ζεύς. Und als im Verlaufe der Erörterung Strepsiades aufs neue fragt, ob Zeus nicht wenigstens die Wolken in Bewegung setze, erhält er v. 380. die weitere Antwort: ἥκιστ', ἀλλ' αἰθέριος δῖνος. In diesem

δῖνος erkennen wir den *αἰθέριος ῥύμβος* des Euripides, Pirith. Fr. 593, in welchen, wie wir oben §. 15 gesehn, der weltschöpferische *νοῦς* alle Dinge eingeflochten hat. Von diesem will der plumpe Strepsiades seinem Sohne begreiflich machen, dass er, *Δῖνος, βασιλεύει, τὸν Δί' ἐξεληλακώς,* v. 828. Und als der Sohn zu wissen begehrt, wer solches lehre, heisst es v. 830. *Σωκράτης ὁ Μήλιος*, der hiemit dem *ἄθεος* genannten Melier Diagoras gleichgestellt wird. Dass aber Aristophanes die Denkweise des Atheismus nicht blos auf Sokratik und Euripideische Poesie beschränkt, sondern als überall verbreitet ansicht, geht aus der Frage hervor, die er Eq. 32 den Demosthenes an Nicias stellen lässt, als dieser räth *θεῶν ἰόντε προσπεσεῖν που πρὸς βρέτας*. Demosthenes fragt nämlich: *ποῖον βρέτας* **; *ἐτεὸν ἡγεῖ γὰρ θεούς*;

25. Indem nun Aristophanes dies ochlokratische und sophistische Wesen nach allen Seiten hin völlig ins Tolle verkehrt und in dieser Tollheit die Folgen jener Richtungen veranschaulicht, bringt er dieselben in die Bewegung eines Selbstvernichtungsprocesses, welcher sich namentlich in den Wolken an Strepsiades und Sokrates, aber nicht nur an diesen, sondern überall vollzieht, wo der Dichter will, dass die sich selbst zerstörende Tollheit das Verlangen nach dem Vernünftigen und die Anschauung desselben hervorrufe. Die Erwägung schon dieser Thatsache zeigt, dass der Dichter, indem er in die karikirte Verkehrtheit seiner Zeit das Licht des Rechten, welches er anerkennt, hineinleuchten lässt, den von ihm gezeichneten Richtungen dieser Zeit entgegenarbeiten will. Er sagt es ja selber oft genug, dass alle Dichtung einen sittlich-praktischen Zweck, wie Horaz sich ausdrückt, ein utile hat. Vgl. Ran. 1008. Aesch. *ἀπόκριναί μοι, τίνος οὕνεκα χρὴ θαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν*; Eurip. *δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν*. Dies gilt so sehr für ausgemacht, dass Dionysus auf Aeschylus' Frage: wenn Euripides dieses nun nicht gethan, sondern das Gegentheil, was er dafür verdient habe, einfallend ohne weiteres sagt: den Tod. Vgl. ferner Ran. 686. *τὸν ἱερὸν χόρον δίκαιόν ἐστι χρηστὰ τῇ πόλει ξυμπαραινεῖν καὶ διδάσκειν*, sodann v. 1055. Und Aristophanes schreibt sich in einigen Parabasen dieses Verdienst

in ganz einzelnen Beziehungen zu, Acharn. 633 ff. Vesp. 1043. Wie Aristophanes aber denkt das ganze Alterthum, welches der Idealität der Dichtung nichts zu rauben fürchtet, wenn es ihr ethische Zwecke unterlegt. So sagt Lyc. Leocr. 102. *οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν ἀλλ' ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν.* Dion. Halic. Rhetor. 8, 11 (p. 302 R.) sagt von der Komödie: *τὸ γελοῖον προστησαμένη φιλοσοφεῖ*, und Lucian. Anach. 22 führt die sittlich praktische Tendenz der Komödie nicht weniger als der Tragödie in ausführlicher Erörterung durch. Dass man also bei Aristophanes den ernsten Willen vermuthe, den auflösenden und zerstörenden Tendenzen seiner Zeit soweit er als Dichter vermag entgegen zu wirken, dazu bedarf es eigentlich jener grossartig herrlichen Stellen kaum, in welchen er mit Begeisterung die alte Zucht und Sitte preist, aus welcher die Marathonskämpfer hervorgegangen sind, z. B. Nub. 961 ff. Eq. 565 ff. Ran. 717 ff. Dass in dieser alten Zucht auch die Ehrfurcht vor dem alten Glauben mit eingeschlossen ist, wird Niemand bezweifeln. Es fehlt aber auch an Stellen nicht, in welchen der Dichter natürlich in der ihm entsprechenden Form dem alten Glauben geradezu huldigt. So sagen Eq. 576 die Ritter von sich: *ἡμεῖς δ' ἀξιοῦμεν τῇ πόλει προῖκα γενναίως ἀμύνειν καὶ θεοῖς ἐγχωρίοις·* anders konnten die Helden der Perserkriege nicht sprechen. In einem der schönsten Lieder preist der Chor die Götter, die Heiligthümer, die Festfeiern Athens, Nub. 299 ff. Und diesem Preis entsprechend ergiebt sich am Ende, dass der Chor der Wolken zwar insofern er Gottheit des Sokrates ist ein luftiges nebelhaftes Nichts bedeutet, seinem Wesen nach aber auf Seite der von ihm gepriesenen, von Sokrates geläugneten Götter steht. Denn ganz im Sinne des alten Glaubens, wie wir oben VI, 8 gesehn, erklären sie, den alten Strepsiades zur Strafe seiner bösen Absichten bethört zu haben, wie sie jedem *πονηρῶν ἐραστὴς πραγμάτων* zu thun gewohnt seien, *ὅπως ἂν εἰδῇ τοὺς θεοὺς δεδοικέναι.* Und so ruft denn Strepsiades am Ende des Stückes v. 1506 selbst den Sokratikern zu: *τί γὰρ μαθόντ' ἐς τοὺς θεοὺς ὑβριζέτην, καὶ τῆς Σελήνης ἐσκοπεῖσθον τὴν ἕδραν;*

δίωκε, βάλλε, παῖε, πολλῶν οὕνεκα, μάλιστα δ' εἰδὼς τοὺς θεοὺς ὡς ἠδίκουν.

26. Aber während die Kömodie gewiss mit ernstem Conservatismus den zerstörenden Richtungen ihrer Zeit entgegentritt, ist sie gleichwohl ein Kind ihrer Zeit und mit der ganzen Frivolität derselben behaftet. Ihr Muthwille kennt Ehrfurcht und Pietät, kennt Schaam und Zucht so wenig als die von ihr gezüchtigte Welt. Um deren Tollheit, in deren Gebiet sie sich bewegt, ganz toll zu machen, schont sie das Heilige, dessen gutes Recht sie verfechten will, gerade am wenigsten. Sie feiert bei jeder Gelegenheit das Gemeinwesen Athens, und gerade der volksherrlich gebietende *δῆμος* ist in den Rittern, den Ekklesiazusen, in den Wespen und wo eigentlich nicht? mittelbar oder unmittelbar die Zielscheibe ihres beissendsten Spottes. Sie wird nicht müde, die alte Zucht und Sitte, namentlich die Sorge für Keuschheit der Jugend zu preisen, und geht doch in ihren Darstellungen des Thieres im Menschen bis zur kecksten, frivolsten Schamlosigkeit, nicht um dieser selbst willen, allerdings; rühmt sich doch Aristophanes oft genug, die Komödie von *βωμολοχία*, den unpoetisch gemeinen Spässen, gereinigt zu haben; aber auch poetisch verwendet ist Zuchtlosigkeit des schmutzigsten Ausdrucks kein Herstellungsmittel der Zucht. Am allergrausamsten aber geht die Komödie mit den Göttern um. Was die Mythe von den Lastern und Verbrechen derselben sagt, wird zu komischen Zwecken höchst geistreich zwar aber auch vollkommen schonungslos benützt; vgl. Av. 557, Nub. 1080, Pac. 849. 850, Nub. 904. Aber auch sonst wird des komischen Contrastes willen alles mögliche Lächerliche den Göttern angedichtet. Die Götter sind begehrlich und bestechlich; Eccl. 779. *ἀλλὰ λαμβάνειν ἡμᾶς μόνον δεῖ νὴ Δί'. Καὶ γὰρ οἱ θεοί· γνώσει δ' ἀπὸ τῶν χειρῶν γε τῶν ἀγαλμάτων· ὅταν γὰρ εὐχώμεσθα διδόναι τἀγαθά, ἕστηκεν ἐκτείνοντα τὴν χεῖρ' ὑπτίαν, οὐχ ὥς τι δώσοντ', ἀλλ' ὅπως τι λήψεται.* Vgl. Eurip. Philoct. Fr. 784. *ὁρᾶτε δ' ὡς κἀν θεοῖσι κερδαίνειν καλόν, θαυμάζεται δ' ὁ πλεῖστον ἐν ναοῖς ἔχων χρυσόν· τί δῆτα καὶ σὲ κωλύει λαβεῖν κέρδος, παρόν γε κἀξομοιοῦσθαι θεοῖς;* Höchst ergötzlich ist Pac 193 ff. 425 f. die Figur des bestechlichen Hermes. Nach Nub. 607—626 leben die Götter noch nach dem alten Kalender; die

Festzeiten, auf welche sie sich freuen, gehn daher für sie leer aus, da sie in Athen's verbessertem Kalender anders angesetzt stehn. Dass sich der Dichter besonders an den neu eingeführten Göttern reibt, wie Cic. Legg. 2, 15, 37 wahrscheinlich mit Hinblick auf Lysistr. 387 ff. und die verlorenen Lemnierinnen sagt (vgl. Fr. Dind. 332), dass er in den Vögeln 1565 ff. diese ausländischen Gottheiten in der Person des Triballergottes, der nicht einmal den Mantel anständig umnehmen und ordentlich griechisch kann, aufs unvergleichlichste karikirt, das kann und muss seinem Conservatismus zu Gute gerechnet werden; aber die hochheiligen, die ächt hellenischen Götter haben bei ihm vor jenen nicht das mindeste voraus. Der Scenen zwischen Trygaeus und Hermes im Frieden haben wir schon gedacht. Nicht minder komisch ist im Plutus 1097 ff. die zwischen Hermes und dem Sclaven Karion, wo Hermes den Göttern, bei denen es seit Plutus seine Gaben an die Menschen sehend vertheilt, erbärmlich aussieht, entlaufen und in seinen verschiedenen Eigenschaften bei den Menschen ein Unterkommen finden will; v. 1148. Car. *ἔπειτ᾽ ἀπολιπὼν τοὺς θεοὺς ἐνθάδε μενεῖς*; Herm. *τὰ γὰρ παρ᾽ ὑμῖν ἐστι βελτίω πολύ* (vgl. Tagenist. Fr. Dind. 445 a. *ἓν δέ σοι φράσω, ὅσῳ τὰ κάτω κρείττω ᾽στὶν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει· ὅταν γὰρ ἱστῇς, τοῦ ταλάντου τὸ ῥέπον κάτω βαδίζει, τὸ δὲ κενὸν πρὸς τὸν Δία*). Nichts gleicht im Ganzen und Einzelnen der Art, wie die Katastrophe der Vögel herbeigeführt wird. Die Götter sind durch den Bau von Wolkenkukuksheim, durch die Ornithomanie, welche unter den Menschen ausbricht, nachdem sich die Vögel für Götter erklärt haben, aller Opfer beraubt und mit einer förmlichen Hungersnoth bedroht, welche auszuhalten besonders *οἱ βάρβαροι θεοί* nicht sittliche Kraft genug besitzen v. 1520 ff. Sie müssen sich daher zu Unterhandlungen entschliessen und an Pisthetärus, das Haupt der neuen Götter, eine Gesandtschaft abordnen. Ihre Noth aber wird von Prometheus, der um von Zeus nicht gesehen zu werden unter Anderem einen Sonnenschirm über sich halten lässt, an Pisthetärus verrathen und diesem der Rath ertheilt, die Verzweiflung der Götter zu benützen, um von ihnen die Abtretung des Weltregiments zu erzwingen. Die Gesandtschaft kommt an, Poseidon, der Triballergott und Herakles vorax.

Dieser will anfangs nicht unterhandeln, sondern trotz alles Völkerrechts den Pisthetärus ohne Umstände würgen, v. 1575 ff. Aber dieser achtet gar nicht auf die Gesandtschaft, sondern beschäftigt sich blos mit der Zurichtung eines köstlichen Essens von aristokratischem Vogelfleisch. Als er jene wie zufällig bemerkt und den Zweck ihrer Anwesenheit erfahren hat, stellt er, immerfort kochend, seine Bedingung, die, wie gesagt, in nichts geringerem besteht, als in der Abtretung des Weltregiments, und schliesst nach Dobree's äusserst glücklicher Verbesserung mit den Worten v. 1601. *κἂν διαλλαττώμεθα ἐπὶ τοῖσδε, τοὺς πρέσβεις ἐπ᾽ ἄριστον καλῶ.* Hiemit hat er den Herakles, welcher sofort ruft: *ἐμοὶ μὲν ἀπόχρη ταῦτα καὶ ψηφίζομαι.* Somit giebt dieser das Weltregiment für einen Leckerbissen weg. Selbst Poseidon lässt sich übertölpeln; des Triballers griechisches Kauderwelsch v. 1629 wird als Zustimmung gedeutet. Da stellt Pisthetärus v. 1632 noch eine Forderung: die Göttin Hera wolle er dem Zeus lassen, aber die Jungfrau *Βασίλεια* müsse seine Gemahlin werden. Auch dies wird ihm endlich per majora zugestanden, und das Stück schliesst mit des nunmehrigen Weltregenten Pisthetärus Hochzeit. — Aber Alles überbietet die Figur Dionysus in den Fröschen. Der Gott hochheiliger Feier wird an seinem eigenen Feste, zu seinen eigenen Ehren als ein Ausbund von Gemeinheit, Liederlichkeit und Treulosigkeit hingestellt, ein wahres Conterfei der sittenlosen, durch nichtswürdige Sophistik in Grund und Boden verderbten Jugend Athens. Und doch gilt er immer als Gott und fungirt als vorderster Techniker richterlich im Wettkampfe des Aeschylus und Euripides, v. 810. Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen; auch der weitläufigste und getreueste Auszug kann den Eindruck nicht wieder geben, den die Dichtung selbst macht.

27. Es ist wahr: wir bewundern in diesem Allen eine Kraft der komischen Poesie, deren Gleichen die Welt seitdem nicht wieder gesehen hat und wünschen die höchste Spannung der komischen Contraste um keinen Preis aus ihr weg. Auch das lässt sich sagen, dass die komische Herabwürdigung der Götter eben weil sie weit über alles Maass geht an die vom frommen Griechen als wirklich geglaubten Götter gar nicht hinanreicht, deren Majestät unangetastet

lässt. Nichts desto weniger ist einer schlichten Auffassung dieser Dinge klar, dass, wo solche Gestalten zum Jubel des Volks die Bühne betreten, die Religion aufgehört hat ein Heiligthum zu sein. Es läuft wider die menschliche Natur zu glauben, dass die Komödie, wenn sie immerhin gegen sophistischen Unglauben zu Felde zieht, ein wirksames Gegengift desselben gewesen sei. Die attische Komödie wäre nicht, was sie ist, wenn ihr nicht wohl wäre in dem Elemente der Thorheit, welche sie karikirt. Sie ist selbst wie das Publikum, auf welches sie wirkt; sie hat dessen Sitten, dessen ochlokratische Zügellosigkeit vollständig angenommen. Darum heilt sie den Schaden der Zeit nicht, sondern deckt ihn uns auf. Indem sie solche Götterfiguren nicht schaffen kann, ohne den Anthropomorphismus auf die äusserste Spitze zu treiben, ist sie für uns das letzte und grossartigste Dokument des Selbstvernichtungsprocesses, in welchem wir den griechischen Götterglauben zu Grunde gehn sehn. Und besehen wir selbst ihren Conservatismus näher. Was ist er anders als ein Ruf, eine Mahnung zur Rückkehr in die Form des alten Glaubens? Dieser ist aber, wie wir gesehn, schon längst vom Zweifel angefressen, und dieser Zweifel hat eine ungeheuere Berechtigung. In der Natur des *θεὸς ἀνθρωποφυής* liegt es bezweifelt werden zu müssen. Selbst als der Glaube noch unbefangen war, vermochte er nicht die Widersprüche zu bewältigen, welche innerhalb seiner selbst hervorbrachen; für Kritik aber und Untersuchung ist er vollends nicht gemacht, und diese, sei sie sophistisch oder sokratisch, kann von der Komödie nicht zurückgedrängt werden. Um den Unglauben zu besiegen, müsste sie vermögend sein, dem Glauben ein wahrheitgemässeres Objekt und hiemit ein Lebensprincip zu geben; das kann sie nicht.

28. Was die Komödie nicht kann, versucht die platonische Speculation. Diese schliesst allerdings ein neues Jenseits auf, eine unsichtbare Welt der Ideeen, welche ihr das Wesen, die eigentliche Wahrheit der sichtbaren Welt ist. Es ist eine der allergrössten Thaten der Philosophie, dass sie in Platon den Muth hatte, an den Menschen die Forderung zu stellen, dass er seine Sinne verleugne und eine Welt nicht von logischen Begriffen sondern urständigen Wesenheiten, die nur das Auge des Geistes schaut, für realer als

die sinnliche Welt, ja für die einzige Realität erachte. Aber diese Speculation wird nie zur Religion, und zwar nicht blos weil die Masse der Speculation unfähig ist. Vielmehr beruht jede Religion auf Thatsachen, die falsche auf vermeintlichen, die wahre auf wirklichen, und solche fehlten der Speculation. Auch auf die drei Hauptfragen, welche der Mensch an jede Religion stellt: ist Gott und was ist er? wie wird der Mensch seiner Sünde quitt? was wird mit ihm nach dem Tode? versucht sie zwar Antwort zu geben, aber was sie sagt, bleibt Speculation, hat weder das Zeugniss des Gewissens absolut für sich, noch objektive Thatsachen. Darum bildet sie sich niemals in die Herzen des Volkes ein, hat keine weltüberwindende Macht, zertrümmert vielmehr in Schulen und wird Sache der Gelehrsamkeit. Das Volk behilft sich in immer geistloserer Weise mit den Formen der alten Religion; wie es gekommen ist, dass diese sich gleichwohl noch ein halbes Jahrtausend fortfristete, bis der Welt und Tod überwindende Geist des Evangeliums der Menschheit neues Leben gab, möge von einer geschickteren Hand dargestellt werden, als die des Verfassers ist, welcher mit diesem Wunsche von seinen Lesern Abschied nimmt.

Anmerkungen.

1. Zu p. 2. Unter diesen *ἐπιφανείαις* sind hier deutlich nicht blos die Machtwirkungen und Offenbarungen der Gottheit sondern, wie Cicero sagt N. D. 2, 66, 166 ipsorum Deorum saepe praesentiae oder persönliche Erscheinungen derselben zu verstehn. Der Historiker Istros hat *περὶ τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν* geschrieben; vgl. Müller Fragm. Hist. gr. I p. 422. Ueber Phylarchus *περὶ τῆς Διὸς ἐπιφανείας* vgl. Müll. I. praef. p. LXXIX, welcher den Singularis urgirt und Zeus' Auftreten als neuer Weltbeherrscher damit bezeichnet glaubt. Liesse sich der Singularis nicht auch collektive verstehn?

2. Zu p. 12. Es wird erwähnt ein Grab des *Κρόνος* in Sicilien, Philochor. Fr. 184, des Dionysus in Delphi, ib. 22, der Aphrodite in Cypern, Preller Myth. I p. 220. Wie diese Mythen anzusehen sind, darüber vgl. denselben p. 87, Gerhard Mythol. I p. 28, 417.

3. Zu p. 12. Von sterbenden Nereiden, insbesondere von einer, cujus morientis etiam gannitum tristem accolae audivere longe, berichtet aus der Augusteischen Zeit Plin. n. h. 9, 5, 4, 9.

4. Zu p. 13. Zwischen dem Zustande des ewigen Todes gewöhnlicher Menschen und der vollen Unsterblichkeit einiger von sterblichen Müttern geborener Göttersöhne vermittelt die dichtende Phantasie durch Annahme eines zwischen Tod und Leben getheilten Daseins, auch dies wieder auf verschiedene Weise. Nach Pind. Nem. 10, 55 ff. leben die Dioskuren einen Tag bei Vater Zeus, den andern *ὑπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοις Θεράπνας*· vom Hermessohn Aethalides, dem Herolde der Argonauten (Apoll. Rhod. I, 640—648), erzählt Pherecydes Fr. 66: *ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης, τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν εἰς Ἅιδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι.*

5. Zu p. 29. Bei Homer heisst *μήνιμα* nicht der Zorn, das Erzürntsein der Götter selbst, sondern bezeichnet die Person, welche für einen, der an ihr frevelt, Ursache des göttlichen Zorns wird. Il. *χ*, 358 sagt der sterbende Hektor zu Achilleus: *φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι.* *Μήνιμα* in der Prosa bei Antiph. Tetr. 3, 2, 8.

6. Zu p. 53. *Ἀ ζημιοῦσ' Ἰώ* (Accus.) vermuthe ich nach dem handschriftlichen *ἀζηνιουσιω·* Hermann: *ὦ Ζήν, Ἰοῦς ἰῶ μῆνις μάστειρ' ἐκ θεῶν· κοννῶ δ' ἄταν γαμετᾶς σᾶς οὐρανόνικον*, das ist nach seiner Uebersetzung: o Juppiter, odio (*ἰῷ*) Jus divinitus ira vestigatrix est (h. e. persequitur nos); cognosco malum a conjuge tua victis caelestibus profectum. Meine Aenderung des *ν* in *μ* ist paläographisch so gut als keine.

7. Zu §. 30—33 vgl. die trefflichen Abhandlungen von Eichhoff: über einige religiös sittliche Vorstellungen des klass. Alterthums: 1. von dem Neide der Gottheit, 2. von der Ate oder Sinnesbethörung durch die Gottheit, Duisburg 1846, und von Walz, de Nemesi Graecorum, Tubingae 1852. Der Name der Adrasteia wird von den Griechen theils mythologisch von Adrastus dem ersten Gründer ihres Altares am Fluss Aesepus, theils etymologisch von *διδράσκειν* und dem Alpha priv. abgeleitet. Das Nähere hierüber und Walz's eigene Ableitung des Namens aus dem Orient siehe in dem Progr. p. 12 ff. und in Pauly's Realenc. V p. 530; vgl. auch Gerhard Myth. I p. 112.

8. Zu p. 71. Vgl. Braun griech. Götterlehre p. 7, 14: Moses stellt allem Dasein einen Gott voran, der aus freier That schafft, während in der ganzen griechischen Mythologie der Begriff eines Schöpfers, d. h. eines uranfänglichen, die Welt aus sich selbst heraussetzenden, durchaus freien Wesens nicht anzutreffen ist.

9. Zu p. 72. Andere Vorstellungen meist orphischer Art vom Ursprung des Menschengeschlechts aus den Titanen oder den Giganten siehe bei Lob. Aglaoph. p. 567 f. 763. Die älteste hieher gehörige Aeusserung steht Hymn. Apoll. 334, wo Hera sagt: *κέκλυτε νῦν μοι Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, Τιτῆνές τε θεοί, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε.* — Ueber die atheistischen Ansichten von Entstehung der Dinge vgl. unten Abschnitt VIII, 15.

10. Zu p. 91. Hieher gehört die mit dem Delphischen Orakel in engster Verbindung stehende *Ἀθηνᾶ Πρόνοια*, welche nach Wieseler: die delphische Athene in den Göttinger Studien 1845, von der *Ἀθ. Προναία*, einer Statue vor dem Apollotempel innerhalb des Peribolos, zu unterscheiden ist; doch vgl. Preller Myth. I p. 133 ***). Die Hauptstelle über erstere steht Pseudod. Aristog. 1, 34. *εἰσὶ ταῖς πόλεσι πάσαις βωμοὶ καὶ νεῴ πάντων τῶν θεῶν, ἐν δὲ τούτοις καὶ Προνοίας Ἀθηνᾶς ὡς ἀγαθῆς καὶ μεγάλης θεοῦ, καὶ παρὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν Δελφοῖς κάλλιστος καὶ μέγιστος νεὼς εὐθὺς εἰσιόντι εἰς τὸ ἱερόν, ὃς ὢν θεὸς καὶ μάντις οἶδε τὸ βέλτιστον.* Diesem Gotte ist die *Πρόνοια* gesellt als die Göttin weisen Vorbedachts und kluger Ueberlegung, nicht aber als allwaltende Vorsehung.

11. Zu p. 102. Wenn man auch gerne zugiebt, „dass die Gestalt des Kronos aus dem Andenken der Griechen an den in grauer Vorzeit auf Kreta verehrten Hauptgott der Phönicier erwachsen sei" (so Fr. Beck über die Zeus-Idee in ihrer centralen Stellung zum hell. Götterkreise, Münchener Schulprogramm 1852 p. 13), so folgt daraus doch nicht, dass der

Mythus vom Titanenkampf „aus östlichen Ueberlieferungen und kretensischen Kultuszuständen erwachsen ist.“ Wenn Kronos gestürzt worden ist als ein fremder phönicischer Gott, so muss von den übrigen Titanen doch wohl das nämliche gelten. Aber es wird sich nimmermehr erweisen lassen, dass das griechische Titanensystem ursprünglich ein phönicisches Göttersystem war; viel eher lässt sich denken, dass der mythologisch dichtende Geist der Griechen, als er das olympische Göttersystem kosmogonisch und theogonisch zu begründen strebte und für die vorolympischen Götter eines Hauptes bedurfte, diesem Haupte Züge lieh, die orientalischer Ueberlieferung entnommen waren. Aber gesetzt, es sei wirklich in dem Sturze der Titanen die Beseitigung eines in grauer Vorzeit herrschenden phönicischen Göttersystems dargestellt, wozu dann vorher dessen gänzliche Umgestaltung in griechische Form? Und wäre im griechischen Bewusstsein auch nur eine Spur der Erinnerung übrig geblieben, dass die Titanen eigentlich verdrängte phönicische Götter waren, so hätte sich der Mythus nicht entwickeln können bis zur Befreiung der Titanen aus dem Tartarus.

Nachdem der Text, zu welchem diese Anmerkung gehört, schon lange gedruckt und diese Anmerkung selbst schon geschrieben war, erschien Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Ich zolle der grossartigen Anschauung Schellings, wie sich von selbst versteht, meine volle Bewunderung; gleichwohl muss ich bekennen, dass ich mich von einer Hauptansicht des grossen Denkers (p. 123 f.) nicht überzeugt finde, nämlich davon, dass die Aufeinanderfolge der Götterdynastieen die wirkliche Geschichte, der historische Hergang des Entstehens der griechischen Mythologie ist. Wer vor dem Kultus der Olympier einen Titanen- und Kronos-Kultus in Griechenland annimmt, muss vor dem Kronosdienst auch einen Dienst des Uranus, ja einen Volksglauben an das Chaos und dessen nächste Erzeugungen annehmen. Denn diese Annahmen haben sämmtlich eine und dieselbe Auctorität, die Hesiodeische Theogonie. Hier legt aber die Geschichte den entschiedensten Protest ein. Bei Homer ist Uranus noch nicht einmal ein Gott, geschweige dass er einen Kultus hätte; Urvater der Götterwelt ist bekanntlich Oceanus. Wenn also die Aufeinanderfolge Uranus, Kronos, Zeus die historische Darstellung successiver Kultusformen wäre, so würde folgen, dass Homer eine Götterdynastie vergessen gehabt, deren Erinnerung in Hesiod wieder aufgetaucht sein müsste.

12. Zu p. 109. Wie es zu einem Heroenkulte kommt, ersehen wir anschaulich aus Eurip. Alc. 999, wo der Chor zu Admet sagt: *μηδὲ νεκρῶν ὡς φθιμένων χῶμα νομιζέσθω τύμβος σᾶς ἀλόχου, θεοῖσι δ' ὁμοίως τιμάσθω, σέβας ἐμπόρων. Καί τις δοχμίαν κέλευθον ἐμβαίνων τόδ' ἐρεῖ· αὕτα ποτὲ προὔθαν' ἀνδρός, νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων. Χαῖρ', ὦ πότνι', εὖ δὲ δοίης. Τοῖαί νιν προσεροῦσι φῆμαι.*

13. Zu p. 118. Aus dieser Verbindung der *Γῆ* mit *Ἥλιος* wird erklärlich, warum letzterer ausserhalb des Volksglaubens zuweilen Vater der Götter heisst. Soph. Fr. 796. *Ἥλιος ἐποικτείρειέ με, ὃν οἱ* σοφοὶ *λέγουσι γεννητὴν θεῶν*

πατέρα τε πάντων· Philochor. Fr. 2 (Suid. v. *Τριτοπάτορες*). *Δήμων ἐν τῇ Ἀτθίδι φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς Τριτοπάτορας, Φιλόχορος δὲ τοὺς Τριτοπάτρεις πάντων γεγονέναι πρώτους. Τὴν μὲν γὰρ Γῆν καὶ τὸν Ἥλιον, φησίν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα καλεῖ, γονεῖς αὐτῶν ἠπίσταντο τότε οἱ ἄνθρωποι· τοὺς δὲ ἐκ τούτων τρίτους πατέρας.* Für die im Text erwähnte ursprüngliche Einheit des Helios und Apollons erklären sich neuerdings mehr oder minder bedingt auch Gerhard I p. 306, Rinck I p. 199. Ich schliesse mich, wiewohl unberechtigt zu dem starken Ausdruck, den er braucht, mit voller Ueberzeugung an Braun B. I §. 10: „So ist nichts gewöhnlicher, aber auch nichts absurder, als wenn man sagt, Apollo sei der Sonnengott in der Weise, wie Helios die Personification des feuerigen Tagesgestirns ist. Helios ist ein Titan und kann mit der Sonne allenfalls so wie der Centaur mit dem Rossleib verwachsen gedacht werden, während Apollo ein rein sittliches Wesen ist, das Ideal der griechischen Geistesbildung, welches die Sonne und ihre versöhnenden Kräfte nur zum Symbol hat." In der im Texte nachgewiesenen Verbindung des Helios mit der Gaea wäre die Vorstellung, dass jener Apollon sei, eine baare Unmöglichkeit.

14. Zu p. 141. Limburg Brouwer l. c. sagt: les hommes prêts à se faire honneur à eux-mêmes des succès qu'ils obtiennent, ils ne se voient pas sitôt accablés par le malheur qu'ils accusent la divinité, et qu'ils se la représentent injuste et cruelle. Et ce malheur, est-il une suite évidente de l'imprudence ou même de quelque crime, on se console, en l'attribuant à la nécessité. Il en étoit de même en Grèce. D'après la manière dont on envisageoit les événements, ils étoient regardés comme des bénédictions d'une sage Providence, comme les effets du hasard, comme les suites inévitables de la nécessité, ou comme les effets de la prévoyance humaine. Hiezu führt er an Maxim. Tyr. Diss. XI, 4. *καὶ μὴν τῶν ὅσα οἱ ἄνθρωποι εὔχονται γενέσθαι, φησί, τὰ μὲν ἡ πρόνοια ἐφορᾷ, τὰ δὲ εἱμαρμένη καταναγκάζει, τὰ δὲ μεταβάλλει ἡ τύχη, τὰ δὲ οἰκονομεῖ ἡ τέχνη. Καὶ ἡ μὲν πρόνοια θεοῦ ἔργον, ἡ δὲ εἱμαρμένη ἀνάγκης, ἡ δὲ τέχνη ἀνθρώπου, ἡ δὲ τύχη τοῦ αὐτομάτου.* Diese Angaben sind zweifelsohne richtig, aber sie erklären die Vorstellung von der *μοῖρα* nicht. Diese ist offenbar mehr als ein blosses Auskunftsmittel des Menschen, um irgend eine Schuld von sich abzuwälzen; sie ist vielmehr eine äusserst positive Macht und, wenn sie absolut gedacht wird, die von allem bewussten Willen unabhängige innere Nothwendigkeit der Dinge. Wenn ein Verbrecher sich mit der *μοῖρα* entschuldigt, so wird diese Entschuldigung nicht anerkannt. Bei Aesch. Choeph. 910 (898) sagt die Mörderin Klytämnestra: *ἡ Μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία·* Orestes antwortet: *καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον,* gerade wie der Sclave Zeno's, der sich mit *εἵμαρτό μοι κλέψαι* entschuldigt, zur Antwort erhält: *καὶ δαρῆναι,* Diog. Laert. VII, 23, nur dass was in Zeno's Munde wie witziger Spott klingt in Orestes' Munde hinter der an Hohn wenigstens anklingenden Form den tiefsten Ernst verbirgt.

15. Zu p. 153. Es wird manchen unserer Leser vielleicht Wunder nehmen, dass in dem Abschnitt von der *Μοῖρα* so wenig von den hohen Dingen die Rede ist, welche ihr nicht selten zugeschrieben werden. Namentlich ist man seit langer Zeit gewohnt, das Fatum als eine sittliche Macht hinzustellen, welche die Widersprüche und Gegensätze in den menschlichen Dingen mit erhabener Gerechtigkeit ausgleiche, Freiheit und Nothwendigkeit versöhne, dem anspruchvollen Einzelwillen gegenüber das allgemeine Gesetz geltend mache und insbesondere mit tiefem Ernste in der ganzen alten Tragödie walte. Was an der letzteren Behauptung wahr ist, habe ich dargelegt in meiner Abhandlung: de religionibus Orestiam Aeschyli continentibus, Nürnberg bei Geiger 1843, in welcher ich p. 26 ff. auch die Geschichte der Lehre vom Fatum gebe. Aber von jener sittlichen Wirksamkeit desselben wissen die Quellen nichts, und können davon nichts wissen, weil ihnen das Fatum keine bewusste, persönliche Macht, sondern die unpersönliche Naturnothwendigkeit des Ganges der Dinge ist, welche das in diesen wandellos bestimmte und unabänderliche darstellt, wie hiemit im Gegensatz die *Τύχη* den Wechsel und die Wandelbarkeit der Erscheinungen. Zu einer sittlichen Macht könnte das Fatum nur in Verbindung mit der Gottheit werden; aber dann gienge die sittliche Wirkung von dieser aus. Gerade desswegen hat der Grieche das Fatum der Gottheit unterzuordnen versucht, weil es ihm für die Dauer unmöglich wurde, sich von einer blinden Naturnothwendigkeit beherrscht zu denken.

16. Zu p. 192. Man könnte sich etwa ein Wesen wie Prometheus als den Träger einer religiös-ethischen Offenbarung denken. Aber dieser ist ja in demjenigen, was er den Menschen mittheilt, kein Werkzeug der Gottheit, theilt auch mehr materiell nützliche Dinge als religiös-ethische Wahrheiten mit, und ist, was vor Allem berücksichtigt werden muss, im Grunde nichts anders als der Menschengeist selbst; vgl. oben II, 4. Wir freilich denken an Offenbarung, wenn wir Aeusserungen lesen wie bei Stob. 79, 51 p. 460 Gesn. die des Musonius: *Πρόσταγμα Διὸς καὶ νόμος ἐστὶ τὸν ἄνθρωπον εἶναι δίκαιον, χρηστόν, εὐεργετικόν, σώφρονα, μεγαλόφρονα, κρείττω πόνων, κρείττω ἡδονῶν, φθόνου παντὸς καὶ ἐπιβουλῆς ἁπάσης καθαρόν, ἵνα δὲ συντεμὼν εἴπω, ἀγαθὸν εἶναι κελεύει τὸν ἄνθρωπον ὁ νόμος ὁ τοῦ Διός.* Aber man forsche nur, wie man sich die Vermittlung solcher Offenbarung zu denken habe, und man wird nichts finden, was als Träger derselben in unserem Sinne gefasst werden könnte. Schon die Neigung der Griechen, sittlichen Grundsätzen und Institutionen irgend einen einzelnen Erfinder zu geben (vgl. die schon oben IV, 5 *) angeführten Stellen Eur. Androm. 937, Suppl. 203), war mit der Vorstellung einer göttlichen Gesammtoffenbarung durch eine hiezu besonders erkorene Vermittlung von Anbeginn unvereinbar. Einzelne ethische Grundsätze, die sich in Orakelsprüchen finden (vgl. I, 43), sind Erzeugnisse des sittlichen Gemeinbewusstseins der Griechen.

17. Zu p. 293. Ueber den Unterschied zwischen *ἱερά* und *ὅσια*

sagt Weber zu Dem. Aristocr. 40 p. 206: „ἱερά res sacrae sunt, quae ad Deos pertinent“ (Deorum propriae sunt), „ὅσια autem res publici et profani usus, quae sub tutela Deorum sunt ideoque sanctae.“ Hauptbeweisstellen: Dem. Timocr. 9. Τιμοκράτης — τίθησι τουτονὶ τὸν νόμον, δι' οὗ τῶν ἱερῶν μὲν χρημάτων τοὺς θεούς, τῶν ὁσίων δὲ τὴν πόλιν ἀποστερεῖ· ib. 11. εἴ τις οἶδέ τινα ἢ τῶν ἱερῶν ἢ τῶν ὁσίων χρημάτων ἔχοντά τι τῆς πόλεως, wie §. 96. Treten zu den ὁσίοις die νόμιμα oder die δίκαια oder die θεμιτά, so wird das was für **Menschen** divino oder humano jure Rechtens ist unterschieden; die ἱερά sind immer das was den **Göttern** rechtlich zugehört oder zusteht. Vgl. Dem. Aristocr. 65. ἡμεῖς Χαρίδημον ἐποιησάμεθα πολίτην, καὶ διὰ τῆς δωρεᾶς ταύτης μετεδώκαμεν αὐτῷ καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων καὶ νομίμων καὶ πάντων ὅσωνπερ αὐτοῖς μέτεστιν ἡμῖν. Lys. 13, 93. οὔτε ὅσιον οὔτε νόμιμον ὑμῖν ἐστιν· Xen. h. gr. 4, 1, 33. εἰ οὖν ἐγὼ μὴ γιγνώσκω μήτε τὰ ὅσια μήτε τὰ δίκαια, vgl. 7, 4, 35; Dem. Mid. 148. μηδὲ θεμιτὸν νομίζετε ἄνδρες δικασταὶ μηδ' ὅσιον εἶναι κτλ., wie Pseudod. Aristog. 1, 81. τούτων γ' οὐθ' ὅσιον οὔτε θέμις τῷ μιαρῷ τούτῳ μεταδοῦναι. Statt der ὅσια καὶ νόμιμα stehn den ἱεροῖς auch τὰ κοινά gegenüber; Dem. Eubulid. 3. ἐγὼ γὰρ οἴομαι δεῖν ὑμᾶς τοῖς μὲν ἐξελεγχομένοις ξένοις οὖσι χαλεπαίνειν, εἰ μήτε πείσαντες μήτε δεηθέντες ὑμῶν λάθρᾳ καὶ βίᾳ τῶν ὑμετέρων ἱερῶν καὶ κοινῶν μετεῖχον. — Das unter göttlichen Schutz gestellte **für die Menschen** giltige Recht heisst ὁσία, wobei als Substantivum θέμις zu ergänzen ist; Dem. Mid. 104. οὔτε θεοὺς οὔθ' ὁσίαν οὔτ' οὐδὲν ἐποιήσατ' ἐμποδὼν τοιούτῳ λόγῳ· ib. 126. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις ὁ θεός, ᾧ χορηγὸς ἐγὼ καθειστήκειν, καὶ **τὸ τῆς ὁσίας**, ὁτιδήποτ' ἐστί, **τὸ σεμνὸν καὶ τὸ δαιμόνιον** συνηδίκηται. Diese ὁσία wird Eur. Bacch. 363 ff. personificirt: Ὁσία πότνα θεῶν, Ὁσία δ' ἃ κατὰ γᾶν χρυσέαν πτέρυγα φέρεις, τάδε Πενθέως ἀΐεις; wo gewiss das κατὰ γᾶν bedeutsam und unterscheidend ist.

18. Zu p. 336. Ueber Wesen und Natur des ἀλάστωρ und alle hieher gehörigen Lehren vgl. Nitzsch Sagenpoesie B. III Cap. XXIII ff. Ueber die Etymologie des Wortes vgl. meine Schrift de relig. Orest. Aesch. contin. p. 35 n. 5. Die alten Grammatiker und Glossographen bleiben meines Wissens immer dabei stehn, ἄλαστος, nefandus, mit ἀνεπίληστος zu erklären. Der ἀλάστωρ ist nach ihnen entweder ὁ ἄλαστα ἐργασάμενος, der ruchlose Frevler, der von der Rache nicht vergessen wird, oder der Rachegeist, der ἔφορος δαίμων τῶν τὰ ἄλαστα πεποιηκότων καὶ τιμωρός, der des Frevlers nicht vergisst. Die Stellen finden sich bei Blomfield. Gloss. Aesch. Pers. 360 und Ellendt Lex. Soph. s. v. ἀλάστωρ. In beiden Bedeutungen hat Sophokles das Wort, aber selten, nämlich im Sinne von Frevler nur Aj. 364 (374), für den Genius ultor OC. 785 (788), Trach. 1215 (1235), wo der ἀλάστωρ eine θεοβλάβεια verhängt. Bei Euripides hat sich die Bedeutung des Wortes um ein merkliches erweitert. Für Genius ultor steht das Wort Orest. 1556, Phoen. 1595, Med. 1047 μὰ τοὺς παρ' Ἅιδην νερτέρους ἀλάστορας, wo die Erinyen gemeint sein

können, Fr. inc. 1076. Es steht aber zweitens auch für den rächenden Fluch; Phoen. 1556 sagt Antigone zu Oedipus: σὸς ἀλάστωρ ξίφεσιν βρίθων καὶ πυρὶ καὶ σχετλίαισι μάχαις ἐπὶ παῖδας ἔβα σούς· so wohl auch Med. 1322. Drittens bedeutet es überhaupt einen bösen zur Sünde verführenden Geist, der nicht gefasst wird als Rächer einer Uebelthat; Hauptstelle Electr. 978; hier fragt Orest: ἆρ' αὖτ' ἀλάστωρ εἶπ' ἀπεικασθεὶς θεῷ, hat vielleicht ein Frevelgeist in Apollons Gestalt den Muttermord geboten? Hierauf Elektra: ἱερὸν καθίζων τρίποδ'; ἐγὼ μὲν οὐ δοκῶ; vgl. Orest. 1679; sodann Iph. A. 877, wo Klytaemnestra fragt in Bezug auf des Gatten Vorhaben die Tochter zu opfern: τίς αὐτὸν οὑπάγων ἀλαστόρων; Vgl. Troad. 934. Viertens bezeichnet es wohl auch ganz allgemein einen Geist des Unheils und Verderbens; Iph. A. 945. ἐγὼ κάκιστος ἦν ἄρ' Ἀργείων ἀνήρ, sagt Achilleus, ἐγὼ τὸ μηδέν, Μενέλεως δ' ἐν ἀνδράσιν, ὡς οὐχὶ Πηλέως, ἀλλ' ἀλάστορος γεγώς (wie Troad. 770), εἴπερ φονεύσει τοὐμὸν ὄνομα σῷ πόσει. Die Bedeutung Mörder, φονεύς, findet sich Fr. Melan. 516.

19. Zu p. 364. Aesch. Ag. 182 (169). δαιμόνων δέ που χάρις kann ich trotz Hermanns Einspruch gegen Blomfield doch nur von der den Göttern zu widmenden Huldigung verstehn. Vgl. 371 (356). οὐκ ἔφα τις θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν, ὅσοις ἀθίκτων χάρις πατοῖθ', das ist: von welchen die Ehrfurcht von unantastbar heiligen Dingen mit Füssen getreten wurde; 787 (752). πῶς σε σεβίζω, μήθ' ὑπεράρας μήθ' ὑποκάμψας καιρὸν χάριτος, das rechte Maass der Huldigung; Schneidewin: das dem Könige gebührende Maass dankbarer Verehrung. Die dem Hochgestellten erzeigte Gunst ist eben Ehrfurcht und Huldigung.

20. Zu p. 370. Manchem Leser mag es auffallen, dass in diesem Abschnitt nirgends von Sündenfall und Erlösung die Rede ist. Ich gestehe, dass ich in der griechischen Religion keine Anschauungen finde, welche ich mit diesen specifisch christlichen Ausdrücken, ohne diese bis zur Unkenntlichkeit abzuschwächen, bezeichnen könnte. Es ist wahr: die Griechen wissen von einer seligen Vergangenheit, in welcher die Menschen mit den Göttern in einer ungetrübten Harmonie lebten, Hes. Opp. 109 (I, 2). Nun müsste doch der Sündenfall in einer Verschuldung bestehn, welche gerade diese uranfängliche Harmonie und Gemeinschaft zerstört. Aber von einer solchen Verschuldung weiss nicht nur Hesiod kein Wort, der jenes selige, golden genannte Menschengeschlecht hinsterben und von den Göttern ein zweites viel schlechteres, das silberne, neu schaffen lässt, sondern dasjenige, was man Sündenfall nennen zu können meint, knüpft sich an einen Zustand der Menschheit an, der dem des sogenannten goldenen gerade entgegengesetzt ist. Der Sündenfall soll nämlich erfolgt sein in der That des Prometheus, der die thierisch rohe Menschheit wider Zeus' Willen durch den Feuerraub und die Mittheilung sonstiger Kultur zur Menschlichkeit geführt habe. Nun müssen wir allerdings zugeben, dass Prometheus das Bild des Menschengeistes ist, der sich vorwitzig eine den Absichten des Zeus nicht entsprechende Kultur giebt und dadurch mit

dem Gott in Zwiespalt geräth (vgl. II, 4); aber bei Aeschylus ist ja dieser personificirte Menschengeist nicht ein Mensch, sondern ein von der neuen Götterwelt abtrünniger Gott der alten Dynastie, bei dessen Thun und Leiden die Menschheit activ gar nicht betheiligt ist. Die That des Prometheus hat zwar in der weiter ausgesponnenen Mythe Folgen für die Menschheit, indem nach Hesiod. Opp. 54 ff. Zeus zur Strafe des Feuerdiebstahls die von Aeschylus nirgends erwähnte Pandora schafft, welche dann, von Epimetheus wider Prometheus' Rath als Zeus' Geschenk angenommen, den Deckel jenes verhängnissvollen Fasses öffnet, aus welchem alles Unheil herauskommt. Aber wir fragen, ob diese Mythen im Bewusstsein des griechischen Volkes dergestalt leben, dass dieses in denselben Thatsachen anerkennt, ohne welche Sünde, Schuld und Strafe innerhalb des menschlichen Daseins gar nicht existiren würden. Welcher Grieche leitet die menschliche Sünde, das menschliche Unglück vom Falle des Prometheus ab, welcher erblickt, um auch diese Ansicht zu berühren, in Herakles einen Erlöser des Menschengeschlechts und nicht blos einen Befreier des Prometheus, einen Erretter der Zeitgenossen von mancherlei Unheil? Wo spielt in der griechischen Lehre von Sünde und Sühnung Prometheus und Herakles irgend eine Rolle? Für uns, die wir vom Sündenfall, vom Erlöser wissen, ist es freilich leicht, in der Prometheus- und Heraklesmythe einige allgemeine Aehnlichkeiten mit dem was wir mit jenen Worten benennen aufzufinden, aber diese werden von den grellsten Unähnlichkeiten so reichlich aufgewogen, dass ich in der Uebertragung jener Begriffe in die griechische Religion keine Wahrheit finden und daher Rincks Darstellung „von dem Sündenfalle und seinen traurigen Folgen," seine „Lehre von der Erlösung" nicht anerkennen kann (Rel. der Hellenen I. p. 321 ff. p. 345 ff.). — Vorstehendes war schon geschrieben, als ich Preller's treffliche Recension der Abhandlungen von Lasaulx in der Neuen Jenaischen Lit. Zeit. 1845 Nro. 222 ff. kennen lernte und hier zu meiner Freude gleichfalls die Unzulässigkeit jener Vergleichungen ausgesprochen fand, besonders p. 890.

21. Zu p. 403. Orphic. Fr. VIII. bei Lob. Aglaoph. p. 524.

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος, ἀργικέραυνος.
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
[Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή.
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη]
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.
πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται

τοῦ δήτοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις καὶ χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται·
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματά τ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη·
νοῦς δέ γε ἀψευδὴς, βασιλήιος, ἄφθιτος αἰθήρ,
ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τις ἐστὶν
αὐδὴ, οὔτ' ἐνοπή, οὔτ' αὖ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,
ἣ λήθει Διὸς οὖας, ὑπερμενέος Κρονίωνος.
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχεν ἠδὲ νόημα·
σῶμα δέ οἱ περιφεγγὲς, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ὄβριμον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκτο·
ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀὴρ εὐρυβίης· πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ'· ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτειρ', ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου, πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης·
πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πολυθέσκελα ῥέζων.

Zu v. 13. Wohl *τοῦ δ' ἤτοι*. V. 19. Vielleicht *νοῦς γε μὲν* —.

22. Einige literarische Nachweisungen für jüngere Leser.

1. Zur Literatur der Mythologie im Allgemeinen vgl. Wachsmuth Hell. Alterthumskunde Bd. 2 Beilage 2 p. 794. Hiezu neuerdings die bekannten Werke von Schwenck, Stuhr, Heffter, Forchhammer, Grote, Preller, Gerhard, Braun, Rinck, Lauer; vgl. das Verzeichniss bei Preller am Schluss des zweiten Bandes der Mythologie. — Mythologie und Theologie zugleich umfasst P. van Limburg Brouwer in der Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, première et seconde partie, à Groningue chez W. van Boekeren, 1833—1842 (im Ganzen 8 Bände). — v. Cölln Lehrbuch der vorchristlichen Religionsgeschichte, Lemgo und Detmold 1853.

2. Monographieen über einzelne Schriftsteller nach Homer.

Hesiodus: Ferd. Ranke Hesiodeische Studien (vorzugsweise über die Werke und Tage) Göttingen 1839. — Thönnissen krit. Erörterungen aus Hesiod's Leben, Glauben und Dichten, Trier 1844. — Lilié Hesiodeische Anschauungsweise in den Werken und Tagen in den Neuen Jahrbüchern von Jahn, Klotz und Dietsch Suppl. XVI, 3. 1850. — Haupt Hesiod und die Cycliker ibid. XIX, 4. 1854. — Planck Hesiod in der allg. Monatsschrift für Wiss. und Lit. August 1854.

Pindar: Zeyss quid Homerus et Pindarus de virtute civitate Diis statuerint etc. Jenae (bei Bran) 1832. — Seebeck über den religiösen Standpunkt Pindar's, Rhein. Mus. N. F. III p. 504 ff. Eberz Theologumena

Pindari lyrici, Monachii 1839. Hauptwerk: Rippart Pindar's Leben, Weltanschauung und Kunst. Jena 1848.

Aeschylus: Theologumena Aeschyli tragici. Berolini 1829. — Naegelsbach de religionibus Orestiam Aeschyli continentibus. Norimbergae 1843. — Haym de rerum divinarum apud Aeschylum conditione. Particula I. Halae 1843. — Klingender über die Orestessage mit specieller Berücksichtigung des Aeschylus. Rinteln 1851. — Hiezu Schoemanns Uebersetzungen des Prometheus (Greifswald 1843) und der Eumeniden (ib. 1845), und dessen Vindiciae Jovis Aeschylei, ib. 1846.

Sophocles: Hauptwerk, in welchem auch die frühere Literatur grösstentheils angeführt ist: Lübker die Sophokleische Theologie und Ethik, erste und zweite Hälfte, Kiel 1851. 1855. — Fittbogen de Sophoclis sententiis ethicis dissertatio. Berolini 1842. — Piderit Sophokleische Studien. Hanau 1856.

Euripides: Bernhardy Euripides in der Hallischen Encyclopädie von Ersch und Gruber. — Hartung Euripides restitutus. Voll. II. Hamburg 1843. 1844. Vieles in den der Uebersetzung der einzelnen Stücke vorausgeschickten Einleitungen. — Rumpel de Euripidis atheismo, Halae 1839. — Hasse Euripidis tragici poetae philosophia qualis fuerit. Magdeburg. 1843. — Jessen über den religiösen Standpunkt des Eur. Flensburg 1843. 1849.

Aristophanes: Ausser der älteren Abhandlung C. A. Böttigers: Aristoph. impunitus deorum gentilium irrisor (in den gesammelten Schriften) vgl. Rötscher Arist. und sein Zeitalter, Berlin 1827 und hiezu C. Fr. Hermann: ein Wort über das Verhältniss der neueren speculativen Philosophie zur klassischen Alterthumsforschung veranlasst durch die Schrift Rötscher ff. Heidelb. 1829. Jul. Richter Aristophanisches, Berlin 1845. Zorn Aristoph. in seinem Verhältniss zu Sokrates, ein Beitrag zur gerechten Würdigung des Dichters. Bayreuth 1845. — Vgl. auch Droysen in den Einleitungen zu seiner Uebersetzung des Aristoph. 3 Theile, Berlin 1835—1839.

Herodot: Günther explanatio loci Herod. de θείῳ φθονερῷ. Helmstad. 1824. — Boetticher de θείῳ Herodoteo, Berlin 1829. — Hoffmeister Sittlich-religiöse Lebensansicht des Her., Essen 1832. — Baarts Religiös-sittliche Zustände der alten Welt nach Her., Marienwerder 1842.

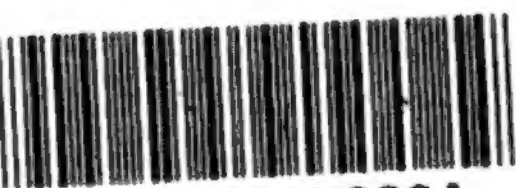
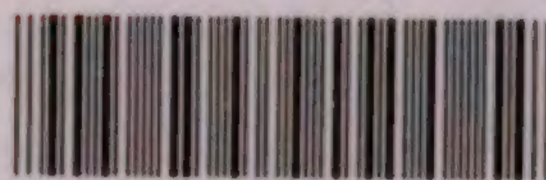
Thucydides: Wigand Andeutungen über das religiöse Princip in der geschichtlichen Darstellung des Thuc., Berlin 1829. — Roscher, Leben, Werk und Zeitalter des Thuk., Göttingen 1842. — Klix Thuc. und die Volksreligion, Züllichau 1854. — Steinhäusser de Thuc. ratione theologica et philosophica, Münster 1854.

Xenophon: Dissen de philosophia morali in Xen. de Socrate commentariis tradita commentatio, Gottingae 1812. — Collmann de Xen. circa res divinas sententia. Marburg 1833. — Hoëvell disquisitio inaug. de Xen. philosophia, pars I et II, Groningae 1840.

Ueber die drei Historiker und Polybius: Lindemann vier Abhand-

lungen über die religiös-sittliche Weltanschauung des Her., Thuc. u. Xen. und den Pragmatismus des Polybius, Berlin 1852.

Andere Werke und Abhandlungen von Eichhoff, Lasaulx, Petersen, Schömann, Wolff und Anderen sind im Buche selbst schon angeführt. Wir nennen hier noch vor Allem Nitzsch die Sagenpoesie der Griechen kritisch dargestellt. Drei Bücher. Braunschweig 1852, sodann Lübker's Abhandlungen: zur Geschichte des relig. Bewusstseins bei den Hellenen, und: der gegenwärtige Stand der religiösen Beurtheilung des classischen Alterthums, in dessen Gesammelten Schriften zur Philologie und Pädagogik, Halle 1852. Ausserdem tragen wir nach zu p. 207: Bötticher die Tektonik der Hellenen, Potsdam 1852, wo Bd. II B. IV gehandelt wird vom Hellenischen Tempel in seiner Raumanlage für Zwecke des Kultus. Ferner zu p. 172: in Welcker's kleinen Schriften (Bonn 1844—1850) Th. 3 p. 89 ff. die Abhandlung über die Incubation, sodann zu p. 379 ib. Th. 1 die über die Linosklage; vgl. Büchsenschütz im Philolog. VIII p. 577 ff.

Druckfehler.

Seite 2 Zeile 20 v. o. *πλησιάζοντας* statt — *ες*
— 5 — 21 v. o. *πίδας* statt *πόδας*
— 6 — 8 v. o. Aphrodite statt Aprodite
— 15 — 5 y. u. *Οὐρανὸς δ'* statt *Οὐρανός δ'*
— 20 — 12 v. u. *ἔλπομαι* statt *ἔλπομαὶ*
— 28 — 3 v. u. *τώς* statt *τών*
— 32 — 16 v. o. *θεούς* statt *θεοὺς*
— 45 — 7 v. o. *ἰχθρὰ* statt *ἔχθρά*
— 57 — 8 v. o. *εἴς τ'* statt *εἰς τ'*
— 121 — 7 v. u. des statt de.
— 124 — 1 v. o. *Ζεὺς* statt *Ζευς*
— 125 — 3 v. o. *τᾶσδ' ἄρειον,* statt *τᾶςδ, ἄρειον.*
— 140 — 18 v. u. 23 statt 22.
— 232 — 4 v. u. fehlt *καὶ σωφροσύνης* nach *δικαιοσύνης*
— 275 — 18 v. u. Verpflichtung statt Vorpfl.
— 278 — 2 v. u. fehlt Stob. nach bei.
— 315 — 5 v. u. *εὐσεβέστατοι* statt *εὐσεβέσταιτα*
— 348 — 2 v. u. *δίκης* statt *δίκηρ*
— 360 — 4 v. u. *ἀσθενὴς* statt *ἀσθενής*
— 375 — 1 v. u. *χρήματα* statt *ρήχματα*
— 376 — 20 v. u. *σώφρων* statt *σώφρον*
— 433 — 1 v. u. verhöhnen statt versöhnen.